حاشیه مولانا عماد ... [illegible]
[illegible] بر حاشیه خضری

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله ذي المجد والبهاء والصلوة والسلام على سيد البشر والانبياء وعترته الاطهار والاصفياء اما بعد فيقول افقر خلق الله الغني محمد المدعو بشمسا الجيلاني هذه تعليقات اتفقت مني بفضل الله سبحانه على مبحث اثبات الواجب من شرح الجديد والحاشية التي علقها العلامة المحقق عليه مع تحقيقات سانحة وتدقيقات وافية والمرجو ممن يكون ناظرا اليها ان ينظر بعين الانصاف ثم يسلك مسلك الوفاق او ينهج منهج الخلاف

قال المصنف ونسبته المقصد الاول في اثبات الصانع الخ

اعلم ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق بما هو موجود لان موضوع العلم يجب ان يكون مبينا بنفسه او مبينا في علم آخر فوقه ولما كان العلم الالهي اشرف العلوم واعلاها وليس فوقه علم آخر يجب ان يكون موضوعه بينا بنفسه او مبينا فيه والعلم الالهي يبحث عن احوال الموجود المطلق بما هو موجود وهي قسمان احدهما الامور العامة وثانيهما تقاسيم الوجود مثل قولنا بعض الموجود عقل وبعض الموجود نفس وامثالهما وعند الشيخ المقتول احوال الموجود بما هو موجود ترجع الى تقاسيم الوجود مطلقا سواء كانت تلك التقاسيم تقاسيم بالنظر الى الحقائق المحصلة او الغير المحصلة والاول اولى لان التقسيم انما يحسن بالنسبة الى الحقائق المحصلة لا الامور الغير المحصلة

كالامور

كالامور العامة اذا عرفت هذا فاعلم انه وقع الخلاف في المسئلة ههنا فقيل هي صانع العالم موجود واعترض عليه بان الموجود موضوع في العلم الالهي ولا يجوز ان يكون موضوع العلم محمولا لان محمولات مسائل العلم عوارض ذاتية لموضوع العلم ويمكن ان يقال ان قولنا صانع العالم موجود في قوة بعض الموجود صانع وقيل المسئلة هي الواجب موجود واعترض عليه بان المسئلة ح يصير بديهية لان الواجب هو الذي يجب وجوده والذي يجب وجوده يكون موجودا البتة فيصير المآل ان يكون موجودا اما بالضرورة يكون موجودا الا محالة واجيب بان المراد من تلك المسئلة هو اثبات فرد لهذا العنوان اي العنوان الذي هو اثبات ما هو مفهوم وجوب الوجود فلا يكون المسئلة بديهية لكن بقي ان الموجود يكون محمولا ولا يجوز ذلك لما عرفت وقيل ان المسئلة ههنا هي بعض الموجود واجب الوجود بالذات وهذا مختار المحققين وكلام المصنف صريح في كون المسئلة هذه حيث قال الموجود ان كان واجبا فهو لانه جعل الموجود موضوعا ولا شك في ان المراد من الموجود ههنا بعض الموجود وفي اثبات هذه المسئلة مسلكان احدهما مسلك المتكلمين وهو الاستدلال من المعلول على العلة ويسمى هذا القسم من الاستدلال استدلالا انيا وثانيهما مسلك الحكماء وهو الاستدلال من العلة على المعلول ويسمى استدلالا لميا وعلى هذا كلام المصنف يحتمل الامرين لان قوله في اثبات الصانع يحتمل ضعيفا ان يكون اشارة الى ان الاستدلال من المصنوعات اي من المعلول على العلة على ما هو رأي المتكلمين ويحتمل ان يكون اشارة الى رأي الحكماء وهو الاحتمال الظاهر ومسلك الحكماء ان يجعل البرهان لميا وتوجيهه بان يقال ان

انا اقول انه هو الظاهر لان الدليل المذكور ذلك اللمي [illegible]

وهو كون صانع العالم معلولاً للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد في ذلك وبهذا يندفع الايراد المشهور وهو انه لا يمكن الاستدلال اللمي على وجود الواجب تعالى لان كل شيء سوى الواجب تعالى معلول له تعالى بواسطة او بدون واسطة ولا يكون الواجب تعالى معلولاً لشيء فلا يمكن الاستدلال على وجود الواجب تعالى بطريق البرهان اللمي ولكنه كلاماً يحصل فرق هنا بما هو

كون العالم مصنوعاً ومجعولاً علة لكون الواجب صانعاً للعالم اي هو علة لهذا الوجود الرابطي للواجب لا الوجود في نفسه للواجب تعالى ليس معلولاً لوجود العالم في نفسه لان الوجود في نفسه للواجب تعالى ليس معلولاً فوجود العالم في نفسه معلول للواجب والوجود الرابطي للواجب تعالى وهو يجوز ان يكون معلولاً وعدم معلوليته تعالى انما هو باعتبار الوجود في نفسه ولا استبعاد في كون الواجب تعالى معلولاً باعتبار الوجود الرابطي كان الواجب تعالى ما يثبت له رازقية زيد بدون وجود زيد بل هي موقوفة على وجود زيد واذا قرر البرهان على هذا الوجه يرد عليه شبهة قوية اوردها صاحب المحاكمات وتبعه غياث الحكماء المدققين وغيره فرانا بعض في ذلك فتقرير الشبهة انه ان كان العالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته علة لكون الواجب صانعاً للعالم يلزم ان لا يثبت للواجب تعالى صانعية العالم باعتبار ذاته بل ثبوت الصانعية له تعالى بلاحظة حال العالم واي ان الواجب تعالى صانع العالم باعتبار ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم فلا يكون ان يكون مصنوعية العالم ومجعوليته علة لهذا الوجود الرابطي اي كون الواجب صانعاً للعالم والجواب عنها ان نتيجة البرهان بحسب الظاهر كما زعمه المورد هي كون الواجب صانع العالم لكن هذا الايراد انما يرد على تقرير البرهان المذكور فلنقرر البرهان على وجه يندفع به الايراد المذكور وتظهر مقصود المبرهن فنوضح المقام بان صانعية العالم يمكن اعتبارها من وجهين احدهما بحيث يكون وصفاً للعالم ومعناها كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما بحيث يكون وصفاً للواجب تعالى ومعناها كون الواجب بحيث يكون صانعاً للعالم اذا عرفت هذا فنقول للعالم صفتان

احدهما

احدهما المصنوعية والمجعولية والاخرى كونه ذا جاعل صانع واجب الوجود بالذات وهذه الصفة يثبت بالبراهين التي سبقت واحد الوصفين وهو المصنوعية والمجعولية علة للوصف الآخر وهو كون العالم ذا جاعل صانع واجب بالذات والنتيجة هي كون العالم ذا جاعل صانع واجب بالذات لا كون الواجب صانع العالم فصورة القياس هكذا العالم مصنوع ومجعول وكل مصنوع ومجعول ذو جاعل صانع واجب بالذات فالعالم ذو جاعل صانع واجب بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقيقة تلك النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب وهذا الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم للواجب تعالى انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة او اصلاً غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقيقة ذلك القياس ونظير هذا ان التصديق قد يكون خفياً وبعد تصور الطرفين يصير بديهياً لان تصور الطرفين كاسب له لان التصديق لا يكون مكتسباً من التصور فحقيقة كون الواجب صانع العالم لازمة لحقية ذلك القياس وهذا اللزوم ليس لزوماً اصطلاحياً بان يكون حقية القياس المذكور ملزومة لحقية كون الواجب صانع العالم وعلة بالقياس اليه لان كل ملزوم اصطلاحي علة للازمه وثبوت صانعية العالم له تعالى ليس معللاً بغير ذاته اصلاً كما عرفت فاللزوم هنا بالمعنى اللغوي بمعنى انه لا ينفك احد المعنيين عن الآخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب لا يحتاج الى فكر ونظر اصلاً فكون الواجب صانع العالم ثابت له باعتبار ذاته بلا علة غير ذاته ويمكن ان يقال ان كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقيته بعد تمام الدليل اللمي وهذا الايراد والجواب جاريان في استدلال آخر مشهور وهو ان الموجود المطلق له صفة وهو استحالة على بديهي

صانع العالم بديهياً

ابو الوجود الرابطي للواجب تعالى وهو يجوز ان صح

على الفرد الذي هو الممكن واشتماله على الفرد الممكن ظاهر وهذه الصفة علة لاشتماله
على فرد آخر هو واجب الوجود بالذات بالبراهين الآتية وتقرير الايراد انه اذا
كان اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن علة لاشتماله على الفرد الواجب
يلزم ان يكون الواجب فرداً للموجود المطلق معلولا لكون الممكن فرداً للموجود
المطلق فيلزم انه لا يثبت للواجب تعالى كونه فرداً للموجود المطلق باعتبار ذاته بل
بملاحظة علة وهي اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن فمع قطع النظر عن هذه
العلة في نفس الامر يلزم ان يكون امكان عدم معلولها في نفس الامر فيلزم امكان
عدم كون الواجب فرداً للموجود المطلق وهو باطل لان كون الواجب فرداً للموجود
المطلق ما ثبت له تعالى بالنظر الى ذاته وان قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته تعالى
وتقرير الجواب هو ان ليست نتيجة البرهان ان الواجب فرد للموجود المطلق بل النتيجة
هي كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فرداً منه وتوضيح المقام ان كون
الواجب فرد الموجود المطلق ذو هذا الاعتبار وصف للواجب تعالى وليست هذا نتيجة البرهان
وثانيهما كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فرداً منه وبهذا الاعتبار يكون وصفا
للموجود المطلق وهذا الوصف معلول للوصف الاول وهو كون الموجود المطلق
بحيث يكون الممكن فرداً منه فنتيجة البرهان هي كون الموجود المطلق بحيث يكون
الواجب فرداً منه فصورة القياس هكذا الموجود المطلق مشتمل على الفرد
الممكن وكل ما هو مشتمل على الفرد الممكن يجب ان يكون مشتملا على الفرد الواجب
بالذات بالبراهين الآتية فتقرير البرهان على هذا الوجه هو مقصود المبرهن
نعم بعد هذا البرهان يحصل لنا كون الواجب فرداً للموجود المطلق بالبديهة بطريق
العلم اليقيني هـ

شكا هو الظاهر المتبادر لكن اخذه من وجهين احدهما كون الواجب بحيث يكون فرد الموجود المطلق صح

الاتفاق

الاتفاق لا ان يكون الواجب فرداً للموجود المطلق علة حتى يلزم الفساد
ويمكن ان يقال ان حقيقة هذا اظهر لصحابة الفهم لان له برهان لمي قال
المصنف قدس سره وصفاته وآثاره وجعل الآثار مقابلا للصفات اشارة الى ان
الصفات عين ذات الواجب تعالى والا لزم كون الصفات من الآثار لانه لو كانت
الصفات زائدة لاحتاجت الى رابطة بذاته ولا يجوز ان يكون ذلك الرابط غير
الواجب تعالى فتعين ان يكون الرابط والموجد لتلك الصفات هو الواجب تعالى فيلزم
ان يكون الصفات اثراً له تعالى فتدخل الصفات في الآثار فجعل الصفات مقابلة للآثار
تنبيها على ان الصفات ليست زائدة على ذاته تعالى بل هي عينها وليست بآثار او رد عليه
ان تحقيق الفصل الثالث باثبات الآثار ليس على ما ينبغي اذ المقصد الاول
والثاني ايضا في بيان الآثار اذ ما سوى الله تعالى من الممكنات آثار له تعالى واجيب
بان المراد بالآثار ما هو مذكور في الفصل الثالث لا مطلق الآثار وليكن
المنظور في هذا الفصل اثره تعالى من حيث انه اثره تعالى لا من حيث انه افراد
بدون ملاحظة انه اثره تعالى قوله او نفي لما تقرر في فن البرهان من ان اوثق
البراهين ما يكون حد الاوسط فيه حال جوهر ذات الموضوع وما يكن فيه كذلك لان
قولنا بعض الموجود حادث واجب الوجود استدل عليه من حال جوهر الموجود وطبيعته
قوله حدوث الكل جوهرا كان او عرضا اما الاول فلانه يقال العالم الجوهري
حادث وكل حادث فله محدث واما الثاني فمثل ما يشاهد من انقلاب النطفة علقة
ثم لحما وما اذا نحو هذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم
وتفصيل الكلام في شرح المواقف قوله او امكانه بشرط الحدوث لان القديم لا

لانه احضر ثانيا على ان بعد ما فيه قوله

قوله اشرف لاشتمال البرهان على الوجود وهو اشرف منه

عندهم لا يحتاج الا العقل كما هو مذكور في مظانه **قوله** او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين

واعلم ان الطبيعيين بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشيء

محركا لنفسه قالوا ان جميع الحركات يجب ان ينتهي الى محرك لا يكون التغير في صفاته

كالمقولات الاين والوضع وغيرهما من المقولات ولا في الذات كالممكنات فانها

تنتقل من الليس الى الايس والموجود الثابت الذات والصفات ليس الا الواجب الوجود

بالذات فاذا قيل وظيفة الطبيعيين هو البحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث الاشتمال

على الطبيعة واثبات الواجب من مسائل الفلسفة الاولى لان اثبات وجود

الواجب انما هو على ذمة الفلسفة الاولى قلت المسئلة عندهم هي الجسم ذو محرك

واجب الوجود بالذات فاثبات الواجب عندهم يؤول الى اثبات حال من احوال

الجسم له **قوله** وهو اظهر احتمالي كلام المصنف في كلام المحشي حديثه لا فالدليل

الذي ذكره المصنف يمكن تقريره بكل الوجوه الاربعة غاية ما في الباب ان يكون بعضها

اقرب وبعضها غير اقرب ولعل هذا مطلب ان يجعل الوجوه الاول الوجه الثالث

لانه اشد انطباقا على كلام المصنف على ما يظهر بالنظر ثم يجعل ما هو لا يحتاج ان يكون

في الدرجة الثانية بانيا وهكذا وبالجملة تفاوت الدرجة بالاولوية والثانوية والثالثية

وغيرها انما هو باعتبار موافقة ظاهر كلام المصنف وعدم موافقته فظاهر

موافقتها لكن عدم الموافقة للظاهر مقول بالتشكيك فلاجل ذلك

يتفاوت الاوجه فتدبر **قوله** لزم الدور اورد عليه ان لزوم الدور

ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور اذا توقف موجود معين

على موجود يتوقف عليه ولم يلزم فيما ذكر اذ يمكن ايجاد ما موقوف

علي وجود موجود معين

ـــ

نعم على وجود ادنى الوجوه وبسيل الاسم المعمول الحس لا بد لمن يتحقق اثباتها في اللغز سمع

قوله بوجوه اربعة لا على ما اورده المصنف قدس سره لان ما اورده يكون له احتمالان فقط على ما سنذكره بعون الله وهو اظهر احتمالي كلام المصنف احدهما ما ذكره الشارح وثانيهما ما ذكره المحشي صح

موافقته لظاهر

ـــ

موقوفا على وجوب على وجود موجود من الموجودات ووجود كل موجود معين

يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور وافاد الاستاد

ادام الله بقاه ظلال افاداته في دفع هذا الايراد بقوله الشريف طبيعة

الايجاد متاخرة الى قوله فيتحد حسن واستقم كما امرت فان قيل ان اريد بالايجاد

الايجاد الاضافي فلم انه طبيعة ناعتية لكن نقول ان الوجود ليس طبيعة ناعتية

وعدم كون الوجود طبيعة ناعتية انما يثبت بعد اثبات الواجب وهذا عين

المتنازع فيه وان اريد بالايجاد الحقيقي اي حيثية الذات فلا نسلم انه طبيعة

ناعتية بل هو طبيعة منعوتية قلت كما ان المراد بالايجاد الايجاد الاضافي فنقول

طبيعة الايجاد الاضافي متاخرة عن الوجود لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فثبت

توقف طبيعة الايجاد على طبيعة الوجود فلو كان طبيعة الوجود ايضا طبيعة

ناعتية يلزم ان يتأخر طبيعة الوجود عن طبيعة الايجاد لان كل طبيعة ناعتية

متأخرة عن طبيعة الايجاد فيلزم الدور فظهر انه لا يصح ان يكون الوجود طبيعة

ناعتية ولا يكون متأخرة عن طبيعة الايجاد فيجب ان يكون في الوجود وجود

لا يتأخر عن طبيعة الايجاد وهو الوجود الواجب فان قيل لا يلزم من عدم تأخر

طبيعة الوجود عن طبيعة الايجاد ان لا يتأخر عن فرد الايجاد قلت اذا

تقدم فرد شيء على شيء يلزم تقدم طبيعة الفرد ايضا لان الفرد عين عرضي

للطبيعة ومتأخر عنها لان الطبيعة داخلة في قوام الفرد والمتأخر عن المتأخر

متأخر فان قيل لم لا يجوز ان يتأخر كل فرد فرد عن الايجاد عن كل فرد فرد

من الوجود والذي لم يتوقف ذلك الوجود على ذلك الفرد من الايجاد بل على فرد

أقول وكل فرد فرد من الوجود متناه لا عن الإيجاد إذ لم يتوقف ذلك الإيجاد
على ذلك الوجود بل على وجود آخر وح لم يلزم الدور بل اللازم هو التسلسل
كما ذكره المورد واستحالته غير مأخوذة في البرهان قلت كلام المورد
ليس مقابلا لما ذكره المبرهن لأن كلامه في طبيعة الوجود وطبيعة الإيجاد لا في
أفرادها على أنا نقول لو فرضنا أن الكلام في أفرادها لتم مقصوده
أيضا بيان ذلك أنه إذا لم يكن فرد الوجود واجبا لذاته وذهب السلسلة
لا إلى نهاية فيحصل سلسلتان أحديهما سلسلة الوجودات وثانيهما سلسلة
الإيجادات فإذا لاحظنا سلسلة الإيجادات الغير المتناهية بعنوان الإجمال بحيث
لا يشذ عنها شيء من الإيجادات فنقول هذه السلسلة بأسرها لها إيجاد آخر بناء
على أن الشيء ما لم يوجد لم يوجد ولا توجد الإيجاد في تلك السلسلة ولم يكن إيجاد آخر
فلو كانت سلسلة الوجودات بحيث لا يشذ عنها لها إيجاد آخر أيضا يلزم الدور
وهو ظاهر فيجب أن يكون في سلسلة الوجودات وجود لا يكون مستفادا من الإيجاد
وهو الواجب بالذات فثبت المط **قوله** ومنها أن ليس للوجود المطلق
من حيث هو موجود مبدأ في هذه المقدمة ذكرها الشيخ في الشفاء وأفاد الأستاذ
أدام الله ظله أيام إفادته أن ههنا مقدمة أخرى لإتمام الدليل تركها لظهور
وتقرير البرهان حينئذ أن طبيعة الممكن بما هي لها مبدأ وطبيعة الموجود بما هي موجودة
ليس لها مبدأ وإلا يلزم الدور فلا يجوز انحصار الموجود في الممكن وإلا يلزم
أعم من الممكن فيلزم أن يكون في الوجود موجود غير الممكن وهو الواجب
بالذات وهذا البرهان مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج لأنه لو لم يكن الكلي

أن يكون الطبيعة الموجود مبدأ
فثبت أن الموجود والممكن
ليسا متساويين بل
الموجود هو

الطبيعي

الطبيعي وجود في الخارج لما تم هذا البرهان فإنه لمانع أن يقول لا نسلم أن الكلي الطبيعي
موجود في الخارج حتى يتم أنه موجود في الخارج ولم يكن له مبدأ وإلا يلزم الدور وبما
ذكرنا ظهر وجه اندفاع ما أورد على ذلك البرهان من أنا لا نسلم أن الموجود المطلق
ليس له مبدأ واللزوم تقدم الشيء على نفسه ثم إذ الموجود المطلق ليس إلا الموجود
العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا فاللازم
هو التسلسل لا الدور واستحالته غير مأخوذ في البرهان وإلا يرجع إلى البرهان
المشهور ووجه الاندفاع أن هذا البحث ليس مقابلا لما يقوله المبرهن لأن إيراده
يرجع حقيقة إلى أن الفرد علة للفرد وكلام المستدل ليس في الفرد بل في الطبيعة
لأنه كما أن الفرد موجود كذلك الطبيعة موجودة في الخارج بناء على وجود الكلي
الطبيعي فنفرضه أنه لو كانت طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود لها مبدأ يلزم الدور
وهو ظاهر ولا يخفى **قوله** لمجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات لأنه
لو كان لمجموع الموجودات مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه والفرق بين هذا وبين
ما سبق هو أن في هذا المسلك لما لاحظ مجموع الموجودات من حيث هو مجموع
الموجودات ولا يتوقف الحكم على وجود الكلي الطبيعي بخلاف المسلك السابق
فإن الملحوظ هو طبيعة الموجود من غير النظر إلى أفرادها ولهذا توقف البيان
على وجود الكلي في الخارج **قوله** لمجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن
يصير لها فاعلا من حيث هو موجود إشارة إلى أن الشيء باعتبار الوجود
لا ينفك عن الوجوب لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد ونقيض الوجوب لا يصح
أن يكون غير الواجب تعالى لأن الوجوب بالغير هو أن يصير الشيء بعلة بحيث

يمتنع على جميع انحاء عدمه واذا لم يمتنع بعلة جميع انحاء عدمه لم يوجد لان الشيء
ما لم يجب لم يوجد وليس شيء من الممكنات ان يكون في مرتبة حيث عرف العدم
لان بعض انحاء عدم معلوله هو ارتفاع ارتفاع العلة والمعلول جميعا بخلاف ما اذا كانت
العلة او ما يكون واجب الوجود بالذات فانه لما كان يمتنع ارتفاعه بالذات فلا يتصور
هذا النحو من العدم ايضا في معلوله فالوجود لا ينفك عن الوجوب والوجوب لا يحصل
الا من الواجب بالذات فالشيء باعتبار انه موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع
الموجودات من حيث انها موجودة يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الموجودات الممكنات
من حيث انها ممكنات لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فلم يكن الممكن صالحا لا فاضة
الوجود والوجوب فيجب ان يكون في الوجود واجب الوجود بالذات ليصح وجود
الممكنات وتفصيل المقام ان ههنا مسلكين احدهما التمسك بالوجوب اللاحق
والثاني التمسك بالوجوب السابق اما بطريق التمسك بالوجوب اللاحق ان الوجوب
اللاحق هو الضرورة بشرط المحمول يعني ان الشيء وقت الوجود ارتفع عنه جميع
انحاء العدم لانه لو لم يرتفع جميع انحاء العدم لما يتحقق الوجوب اللاحق له
لان الوجوب اللاحق هو رفع جميع انحاء العدم وقت الوجود ورفع جميع انحاء
العدم لا يحصل الا من علة واجبة بالذات لانه لو لم يكن مستندا الى الواجب
بالذات لما يصح ان يقال انه وقت الوجود قد ارتفع عنه جميع انحاء العدم لانه
وان ارتفع عنه جميع انحاء العدم الذي مع تحقق علته لكن لما كان علته
غير واجبة بالذات بقي نحو واحد من انحاء عدم ذلك الممكن ولم يرتفع بعد وهو
ان يرتفع ذلك الممكن مع علته لان عدم العلة من انحاء عدم المعلول بمعنى انه

بكر

يجوز ان لا يرتفع الممكن مع العلة بناء على ان علته لم يكن بحيث يمتنع عليه العدم بالذات
بخلاف ما اذا كانت العلة شيئا يكون واجب الوجود بالذات فيجب ان يكون
في الوجود واجب بالذات والا يلزم عدم تحقق الوجوب اللاحق و اما طريق التمسك
بالوجوب السابق ان الوجوب السابق هو ان يرتفع جميع انحاء العدم قبل الوجود
حتى يوجد الشيء لان الشيء ما لم يجب اولا لم يوجد ورفع جميع انحاء العدم لا يحصل
الا من الواجب بالذات لما مر فالوجوب السابق ايضا لا يحصل الا من الواجب بالذات
فاذا ثبت ان الوجود لا ينفك عن الوجوب وان الوجوب مطلقا سواء كان سابقا
او لاحقا لا يحصل الا من جنابه جل شانه ظهر حقيقة قول المحشي مجموع الموجودات من
حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا وعلى ما حررنا غرض المحشي اندفع به ما اورد عليه من ان هذا المسلك
لا يساوي طريق الاستدلال والمباحثة اذ على هذه الطريقة نقول ان اراد بقوله
مجموع الموجودات اي ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا
محضا فمسلم وجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك فلا فرق وان اراد
ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فممنوع وانما يصح
ذلك في الموجود بتقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود
الواجب كيف يسلم ذلك ووجه الاندفاع ان غرض المستدل هو ان الموجودات
لها اعتباران احدهما اعتبار انها موجودات وثانيهما اعتبار انها ممكنات
وباعتبار انها موجودات يجب ان يكون لها وجوب لان الوجود لا ينفك عن الوجوب
والوجوب لا يحصل الا من الواجب لذاته لما بينا وبالجملة فكل موجود محفوف

الوجوبين سابق ولاحق ونفى منهما لا يحصل الا من الواجب بالذات كما قرر في فصل
الكلام ان الموجود ما لم ينفك عن الوجوب في الشيء الذي يتصف بالوجوب
سواء كان سابقا او لاحقا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا لان الشيء الممكن ما لم
يمتنع جميع انحاء عدمه بعلته لم يصر متصفا بالوجوب فاذا صار متصفا بالوجوب
فقد صار جميع انحاء عدمه ممتنعا واذا صار جميع انحاء عدمه ممتنعا يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا وباعتبار انها ممكنات لا يابى عن الوجود ولا عن العدم فلا يمتنع ان
يصير لا شيئا صرفا واذا عرفت هذا عرفت انه يمكن اختيار كل واحد من شقي ترديد
المورد ودفعه بما ذكرنا **قوله** في حكم واحد اي بما حكم ممكن واحد بعض جميع
الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد وهذا يتصور من
حيثيتين احديهما من حيث عدم الدخول في الوجود من حيث بدو الازل وباعتبار
ذاته وثانيهما من حيث جواز طرو الانعدام بعد الوجود وباعتبار ذاته ايضا
وهذا الاحتمال الثاني مذكور في كلام المحشي دون الاول والممكن الواحد ومجموع
الممكنات بحيث لا ينفذ سيان في ذلك الحكم فان قيل بعض الموجودات الممكنة
كالزماني لا يجوز عليه العدم الطارئ لان العدم الطارئ ممتنع على الزمان فاذا
امتنع عليه العدم الطارئ يكون بقاؤه واجبا بالذات لان احد الطرفين اذا كان
ممتنعا بالذات يكون الطرف الاخر واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه
فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية ولا يجوز عليه طرو العدم **قلت** اما
اولا فلان الممتنع على الزمان انما هو العدم الطارئ الزماني لا العدم الطارئ
الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطارئ على الزمان ان يكون

وباعتبار

بقاؤه واجبا بالذات لان ما ثبت في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون
النقيض الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي
ورفع الوجود البقائي يتصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من بدو الازل وثانيهما ان
يرفع وجوده البقائي بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا لكن لا يلزم من امتناعه الا خص
امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي يتصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحقق
في ضمن عدم وجود الزمان من بدو الازل **قوله** موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون
خارجا عنه بالضرورة تقرير هذا البرهان ان مجموع الممكنات الصرفة لا بد فيه من علتها الفاعلية
والصدورية عنها اوجزئها او امر خارج عنها والاول باطل بالبديهة وكذا الثاني لانه اذا كان
جزئها علة لها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهو باطل ايضا فبقي ان يكون علة الممكنات الصرفة
امرا موجودا خارجا عنها والموجود الخارج عن الممكنات هو الواجب بالذات واورد على هذا الدليل
شبهة مشهورة وهي المسماة بشبهة ما فوق المعلول الاخير تقرير الشبهة انا نختار ان مجموع الممكنات الصرفة
علتها جزئها ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله بيان ذلك ان استناد شيء يتصور من وجهين
احدهما ان يكون شيء مستندا الى شيء فقط وهذا يتصور في صورة كون العلة بسيطة والثاني ان يكون
الشيء مستندا الى شيء يكون ذلك الشيء مشتملا على جميع ما يتوقف عليه معلول اذا تمهد هذا
فنقول ان السلسلة الغير المتناهية تفصيلها الى جزئين احدهما المعلول الاخير وثانيهما جميع ما فوق
المعلول الاخير فجميع ما فوق معلول الاخير امر موجود يكون علة للمعلول الاخير وكذلك تفصيل
ما فوق معلول الاخير الى جزئين احدهما الجزء الذي هو فوق معلول الاخير وثانيهما جميع ما فوق
هذا الجزء وهكذا فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله فان قيل مراد المستدل هو انه لو كان واحد
من الاجزاء علة لجميع الاجزاء يلزم المفسدة المذكورة والذي اختاره صاحب الشبهة ليس اختيار
الشق من الشقوق التي ذكرها المستدل **قلت** غرض صاحب الشبهة هو ان ههنا احتمالا اخر لا يستلزم
المفسدة فان لم يذكر المستدل هذا الاحتمال فلا يكون ترديده حاصرا وان ذكره فلصاحب الشبهة
اختيار هذا الشق ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله وهذه الشبهة مندفعة بالمقدمة التي

مهد ما المحشى بيان ذلك انه لما كان جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى امكان طريان الانعدام وعدم
الوجود دراسا فلابد ان تحكم عليه على الاطلاق والتعلق على الاطلاق يكون علة لجميع فاذا فرض انه
الجاعل على الاطلاق يلزم ان يكون الشى علة لنفسه ولعلله ولنفسه فتدبر فيما سبق ان شيئا من الممكنات
لا يصح ان يكون مفيضا لوجود شى منها لما مر من ان الشى ما لم يمتنع عليه جميع انحاء العدم لم يكن
واجبا وما لم يكن واجبا لم يكن موجودا وشى من الممكنات لا يصح ان يكون يصير منشأ للوجوب السابق
والا للاحق كما عرفت فيجب ان يكون موجد الواحد من الممكنات موجدا للجميع بعينه وهذه الشبهة
جارية فى البراهين الاتية والجواب الجواب **قوله** مجرد الامكان الوقوعى المراد بالامكان الوقوعى
ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والممكن بالامكان الوقوعى ما لا يلزم الذاتى اعم من ان يلزم من وقوعه
محال ام لا اذا عرفت هذا فنقول يكفى لنا فى اثبات الواجب مجرد الامكان الوقوعى لا الوقوع
بالفعل وتقريره انه اذا فرض انه يمكن وجود ممكن بالامكان الوقوعى فهذا الفرض لا يصح الا
مع وجود الواجب بالفعل لانه لو لم يكن الواجب موجودا بالفعل يلزم عدم تحقق الامكان
الوقوعى لانه على تقدير عدم الواجب جل شانه يلزم من وقوعه شى من الاشياء محال وهو الدور
لانه يلزم ح توقف ايجاد ما على موجود ما وتوقف موجود ما على ايجاد ما فلم يكن شى من الاشياء
ممكنا بالفعل الامكان الوقوعى ولا باس علينا بان نذكر بعض البراهين التى فى هذا المطلب الاعلى
والمقصد الاقصى غير ما ذكره المحشى منها برهان الضرورة من اللاضرورة وتقريره ان الممكن
باعتبار ذاته لا يكون له الا سلب ضرورة الوجود والعدم فلهذا احتاج فى كل منهما الا علة فليس
لشى من الممكنات باعتبار ذاته ضرورة وقد ثبت ان الشى ما لم يجب ولم يحصل ضرورة الوجود من
علته لم يوجد فاذا لوحظت سلسلة الممكنات متناهية او غير متناهية على سبيل الاجمال وفرض انه
ليس فى الوجود واجب بالذات يلزم صدور الضرورة من اللاضرورة وبالجملة اذا لم يكن فى الوجود
ضرورة بالذات ممن اين يحصل ضرورة وجود الممكن فيلزم ان يحصل الضرورة وجود الممكن من اللا
ضرورة وهذا مح بالبديهة واعلم ان صدور الضرورة من اللاضرورة فيما نحن فيه مستلزم لصدور
الشى من الاخص من نقيضه بيان ذلك ان نقيض الشى هو سلب ذلك الشى ورفعه فنقيض

ضرورة

ضرورة الوجود هو سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة الوجود اعم من سلب ضرورة الوجود وسلب
ضرورة العدم معا لان سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لا يتصور ان ينفك عن سلب ضرورة
الوجود وهو ظ بخلاف سلب ضرورة الوجود فانه قد يتحقق بدون سلب ضرورة الوجود وسلب
ضرورة العدم معا لان سلب ضرورة الوجود يتحقق فى الممتنع ولا يتحقق فيه سلب ضرورة الوجود
وسلب ضرورة العدم معا لان عدم الممتنع ضرورى له فاذا فرض انا ليس فى الوجود واجب
بالذات يلزم صدور الضرورة من لا ضرورة الوجود والعدم معا ومنها برهان الاولوية
او لوية ويمكن تقريره من مسلكين احدهما من مسلك الوجود الابتدائى والعدم الابتدائى
وثانيهما من مسلك الوجود الثانوى البقائى والعدم الثانوى الطارى فعلى الاول نقول لو كانت
الموجودات منحصرة فى الممكنات يلزم الترجيح بلا مرجح بيان ذلك ان الممكن كما ان وجوده بعلة
كذلك عدمه بعلة فوجودات الممكنات يكون فى سلسلة مترتبة فى جانب العلل سواء كانت السلسلة
متناهية او غير متناهية ولا يكون هذا البرهان مبنيا على ابطال التسلسل لانه تام على تقدير التسلسل وعدمه
وكذلك عدمات الممكنات فى سلسلة مترتبة متناهية او غير متناهية فى جانب العلل فح للسائل
ان يقول لم تحققت سلسلة الوجود دون العدم ولو قلت لانه تحققت علة سلسلة الوجود دون العدم
قلت قد اخذنا جميع السلسلة المترتبة بحيث لا يشذ عنها علة فى جانب الوجود وكذلك فى جانب
العدم فلا معنى ح لان يق انه تحققت علة جانب الوجود لانه قد اخذنا تمام السلسلة المترتبة
فى جانب الوجود وكذلك تمام السلسلة المترتبة فى جانب العدم فبعد ذلك الفرض للسائل ان يقول
لم تحققت هذه السلسلة اى سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب العدم فيلزم الترجيح بلا مرجح
وكذا لو تحققت سلسلة جانب العدم للسائل ان يسئل ويقول لم تحققت سلسلة جانب العدم دون
سلسلة جانب الوجود فالترجيح بلا مرجح لازم على كل واحد من التقديرين لكن فيه شى وهو
ان الدليل لا يتم على فرض تحقق سلسلة جانب العدم دون الوجود لانه اذا فرض تحقق سلسلة
جانب العدم ويق لم تحققت سلسلة جانب العدم دون سلسلة جانب الوجود فح للقائل
ان يقول لان سلسلة العدمات قد انتهت الى عدم واجب بالذات بخلاف سلسلة جانب الوجود

تحققت سلسلة جانب العدم

لا نهالم تنته الى وجود واجب بالذات فالصواب ان يقتصر في تقرير البرهان على جانب الوجود فقط
سواء كان الوجود وجودا ابتدائيا او ثانويا بان يقال في جانب الوجود الابتدائي لما
فرض على ما هو الواقع تحقق سلسلة جانب الوجود فلسائل ان يسئل لم تحققت سلسلة جانب
الوجود دون سلسلة جانب العدم فيلزم الترجيح بلا مرجح واما في جانب الوجود الثانوي بان
يقال قد ثبت ان الشيء في البقاء ايضا محتاج الى العلة فعلى تقدير عدم الواجب على البقاء ايضا
محتاجة الى علة وكذلك علة علتها وهكذا الى ان يترتب السلسلة وكذلك عدمه الطاري ايضا محتاج الى
عدم علة وعلة علته ايضا محتاجة الى علة وهكذا الى ان يترتب السلسلة فنقول لم تحققت سلسلة جانب
الوجود الثانوي دون جانب العدم الثانوي فيلزم الترجيح بلا مرجح ومنها برهان الاسد الاخصر
وتقريره انا اذا فرضنا سلسلة ذاهبة الى غير النهاية من الممكنات ولم يكن في الوجود واجب الوجود
بالذات فنقول لا شيء من تلك السلسلة المفروضة يصح ان يكون موجودا ما لم يوجد قبله موجود آخر
فكل واحد واحد من احاد تلك السلسلة لا يصح ان يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله شيء آخر في
الوجود فح نقول كما ان كل واحد من اجزاء تلك السلسلة لا يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله موجود
آخر في الوجود فكذلك الاجزاء باسرها حالها مثل حال المع الاخير في انها لا يصح ان يدخل في الوجود
الا ان يدخل قبله شيء آخر في الوجود فيلزم وجود الواجب بالذات لان الموجود الخارج
عن تلك السلسلة هو الواجب بالذات وبالجملة اذا لاحظ العقل سلسلة الممكنات اجمالا يحكم بانه
لا شيء في تلك السلسلة متعينا بالوجود واذا لم يكن في الوجود موجود متعين بالوجود فمن اين يحصل
الوجود ومن اين يجي الوجود ومنها برهان التضايف وتقريره اذا تسلسلت العلل ولم يكن
في الوجود واجب الوجود فكل واحد واحد مما هو فوق المع الاخير متصف بالعلية بالقياس الى
ما تحته والمعلولية بالقياس الى ما فوقه فجميع ما فوق المع الاخير متصف بالعلية والمعلولية
معا والمع الاخير متصف بالمعلولية فقط فيلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية بواحد
لان المتضايفين الحقيقيين يجب تكافؤهما في الوجود فيلزم ان يكون في الوجود موجود متصف
بالعلية فقط ليستقيم التكافؤ الواجب بين عدد العليات والمعلوليات والا والمتصف
بالعلية دون المعلولية باعتبار وجوده في نفسه هو الواجب تعالى فثبت من هذا البرهان

اوان

بالذات

او ان احدهما اثبات الواجب وثانيهما بطلان التسلسل لانه اذا ثبت وجود الواجب فيلزم
انتهاء سلسلة الوجودات الى الواجب فلم يكن السلسلة ذاهبة الى غير النهاية بل هي منتهية الى الواجب
فان قيل اذا ترتبت السلسلة الى ما لا نهاية فالمع الاخير معلولية والعلية المتضايفة لها هي نسبة فانه
بعلية ذلك المع الاخير وهكذا كل معلولية في تلك السلسلة وبالجملة ان اريد انه يلزم زيادة المعلولية
على العلية بواحدة سواء كانت تلك المعلولية متضايفة ام لا فنقول لا نم محاليتها وان اريد انه يلزم زيادة
المعلولية المتضايفة فلم يلزم ايضا لان كل معلولية يكون بازائها العلية القائمة بعلة ذلك المعلول المتصف
بالمعلولية قلت كما ان العقل يحكم بانه يمتنع تحقق احد المتضايفين بدون الاخر كذلك يحكم بانه يمتنع
زيادة عدد واحد المتضايفين على عدد الاخر لانه لا يكون بازاء متضايف حقيقي واحد الا متضايف
حقيقي واحد مثلا لا يكون بازاء علية واحدة الا معلولية واحدة فح فلو تكثرت العلية تكثرت المعلولية
حيث تكثر العلية وفي صورة التسلسل المذكور يلزم زيادة عدد احد المتضايفين على عدد الاخر كما
عرفت فان قيل لا يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية كما ذكرتم لان المعلول الاخير علته
هي مجموع ما فوق معلول الاخير وكذلك ما فوق معلول الاخير تتفصل الى جزئين احدهما معلول والاخر
علة وهكذا فلم يلزم الزيادة المذكورة قلت لا نزاع في ذلك بل المقصود هو انه لما كانت السلسلة
سلسلة ترتيبية ويكون احاد تلك السلسلة بحيث يكون كل سابق منها علة للاحق منها وان كان
السابق منها علة ناقصة بالقياس الى اللاحق والزيادة المذكورة انما يلزم بهذا الاعتبار لا مطلقا
واعترض على ذلك البرهان بانه ان اريد ان عدد المعلولية يلزم ان يكون زائدا على عدد العلية
المعترض هو الفاضل المدقق مولانا ابو الحسن الكاشي
في الخارج فهو بط لان العلية والمعلولية لا وجود لهما في الخارج وان اريد انه يلزم في الذهن فهو بط
ايضا لان هذا انما يلزم اذا لاحظ الذهن جميع عدد العلية وجميع عدد المعلولية ولما كانت العليات
والمعلوليات غير متناهية فلم يقدر الذهن على ملاحظتها وهذا الاعتراض ساقط لان الملاحظة
الاجمالية كافية في ذلك الحكم والذهن وان لم يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة
لكنه قادر على ملاحظتها اجمالا والملاحظة الاجمالية كافية في ذلك الحكم وايضا الاذهان العالية
قادرة على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة عند الحكماء فيلزم الزيادة المذكورة في الاذهان

العالية ومنها ما سنح لي فلنمهد اولاً مقدمتين الاولى ان كل فرد بالنظر الى الطبيعة عرض لها ومتأخر
عنها فلا يجوز ان طبيعة من الطبائع معلولة لفردها والثانية ان الممكن منحصر في الجوهر والعرض بالاتفاق
والبرهان اما بالاتفاق فظاهر واما بالبرهان فلان كل ممكن من الممكنات لا بد ان يكون باعتبار
ذاتها وحقيقتها مرسلة محتاجاً الى الموضوع ام لا فالاول العرض والثاني الجوهر فيكون كل ممكن اما
جوهراً واما عرضاً على ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فبعد تمهيدهما نقول ان العرض محتاج
في وجوده الى الجوهر فلو انعكس الامر دار وطبيعة الجوهر معلولة لبعض ولا يجوز ان يكون علتها الفرد
المندرج تحتها فيجب ان يكون علة طبيعة الجوهر او موجوداً خارجاً عن سلسلة الممكنات والموجود
الخارج عن سلسلتها هو الواجب الوجود بالذات فان قيل لم لا يجوز ان يكون بعض افراد الجوهر
مستنداً الى البعض الآخر ويذهب السلسلة الى غير النهاية ومحالية التسلسل غير مأخوذة في البرهان
قلت هذا ليس مقابلاً لما قلنا في البرهان لان كلامنا في علة الطبيعة لا في علة الفرد فكما ان الفرد موجود
كذلك الطبيعة موجودة بل الطبيعة متقدمة على الفرد فيكون الوجود منسوباً اليها اولاً ثم يثبت
للفرد فتبصر ولو اردنا ان نستدل على اثبات الصانع بانه لو لم يكن في الموجودات واجب
الوجود بالذات لم يتحقق موجود فان الممكن الموجود لم يوجد بنفسه فله موجد فلا محالة
ان يكون غير الموجود الاخر موجد الموجود الاخر وهكذا فنقول في موجده والعقل يحكم
بامتناع ان يكون لكل شيء منهما موجداً متقدماً على نفسه بمرتبتين او مراتب فلموجده موجد آخر
موجود وهكذا لا الى نهاية وهو يستلزم ان يكون الكل مساوياً لجزئه ولجزء جزئه وهكذا لا الى
نهاية واستحالته بينة بيان الملازمة ان الكل المبتدأ من موجود معين غير متناه فرضنا
فاذا قطعنا النظر عن المبدأ يكون الباقي غير متناه ايضاً فيكون الكل مساوياً للباقي والا لزم تناهيهما
على فرض التطبيق ثم نقول اذا قطعنا النظر عن مبدأ الباقي يكون الباقي منه غير متناه ايضاً
وهو ايضاً مساوٍ للكل والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق وهكذا نقول في الباقي من الباقي الثاني
والثالث والرابع لا الى نهاية فيلزم مساواة الكل لكل منها فثبت انه لو لم يكن في الوجود
واجب الوجود لم يتحقق موجود قطعاً لا يستلزم تحقق الخ انتهى وفيه نظر اما اولاً فلان هذا

الخ لزم من كون السلسلة غير متناهية لا من عدم تحقق الواجب عن ذلك علواً كبيراً لان هذا الخ
يلزم بعد فرض تحقق الواجب ايضاً لانا اذا فرضنا ان الواجب موجود ومع سلسلة الممكنات
غير متناهية يلزم هذا الخ بعين هذا الدليل فالخ لزم من وجود السلسلة الغير المتناهية سواء
فرض مع ذلك وجود الواجب ام لا فالآن يجب ان هذا الدليل لما ابطل كون سلسلة الممكنات
غير متناهية ثبت ان يكون سلسلة الممكنات متناهية فلا بد من وجود واجب الوجود
والا يلزم ان يكون الممكن الذي هو منتهى تلك السلسلة المتناهية يصير موجوداً بلا علة او يوجد نفسه
وكلاهما محال واما ثانياً فلان اللازم حقيقة وفي نفس الامر على تقدير فرض سلسلة غير متناهية
ليس هو تساوي الكل والجزء لاستحالته بل اللازم في نفس الامر بحكم برهان التطبيق هو
تناهيها وفرض غير متناه الا ان يقال غرضه ان تساوي الكل والجزء يلزم على تقدير حقيقة كون السلسلة
الممكنات غير متناهية في نفس الامر واعلم ان بعض المحققين من العرفاء ذكر في بعض رسالة
الخاص والعام في الامم المختلفة متى وجدوا في الدهور المتمادية وتوافقوا متفقين على عقيدة
واحدة في وضع من الاوضاع ثم لم يكن موجب العقل رافعاً له فان اتفاقهم عليها يقوم
مقام الشواهد العيانية التي تستغني في تصحيحها عن الادلة العقلية ويصير المنازع لها والمعرض
عن قبولها معدوداً من جملة المجادلة وهذا صريح في ان مثل هذا الاتفاق مفيد لليقين فنقول
قد وقع اجماع اشرف العقلاء واعقلهم كالانبياء على وجود الواجب تعالى ووقع من الحكماء
الكرام والعلماء العظام ايضاً الاجماع على وجود الواجب بالذات والعقل الصراح يحكم حكماً على
البتة باستحالة اجتماعهم على الكذب وهذا نوع آخر من البرهان على اثبات الواجب بالذات
وهذا البرهان يمكن اجراؤه في سائر الصفات الكمالية ايضاً **تنبيه** كل من رفض غشاوة
الوهم والعناد ودخل في زمرة اهل الرشاد وراجع وجدانه لا من طريق الاعتياد لم يكن
في شبهة الا ان اعتقاد على وجود اله العالم في الآزال والآباد ويحكم بان منكر اله العالم لا ينكر
الا باللسان مخالفاً لما في الصدور والجنان على ما قال امير المؤمنين فهو الذي تشهد له اعلام
الوجود على اقرار قلب ذي الجحود وهذا ظاهر في ان معرفته اضطرارية فطرية وحاصله ان الكل

لكل احد وان جحد وانكر طائفة فليس انكارهم الا باللسان من دون واجتهم الوجدان و
يشهد بذلك ما روي ان زنديقا دخل على الصادق ع فسأله ع عن دليل اثبات الصانع
فاعرض ع ثم التفت اليه وسأله من اين قبلت وما قصتك فقال الزنديق اني كنت
مسافرا في البحر فعصفت علينا الريح وتقلبت بنا الامواج فانكسرت سفينتنا فتعلقت
بساجة منها ولم يزل الموج يقلبها حتى قذفت الى الساحل فنجوت عنها فقال ع ارايت الذي
كان قلبك اذا انكسرت السفينة وتلاطمت عليكم الامواج فزعا عليه مخلصا في التضرع طالبا منه
النجاة فهو الهك فاعترف الزنديق بذلك وحسن اعتقاده وذلك من قوله تعالى
واذا مسكم الضر في البحر الآية ولهذا ترى كل الناس يفر الى جناب اله العالمين في المضائق
والمصائب ويرجو منه النجاة والخلاص والحق ان اصل معرفة اله العالم فطرية حاصلة لكل احد
لكن اثبات ان وجوده واجب بالذات واثبات سائر الصفات والاحوالات نظرية
يتم بيانه على النحو الذي قرره الحكماء الكرام والعلماء العظام فالبراهين المذكورة انما يكون براهين
باعتبار اثبات الواجب الوجود بالذات لا باعتبار اصل وجود اله العالم تكملة اعلم ان
البراهين المذكورة في اثبات الواجب تع يتوقف كلها على اثبات ان الممكن لا يوجد الا
بالعلة ولا يجوز وجوده لذاته ولا بالاولوية الذاتية والبراهين المأخوذة فيها الضرورة والوجوب
يتوقف على نفي الاولوية الخارجية ايضا فلا بد لنا من اثبات مطالب ثلثة الاول ان الممكن لا يجوز
وجوده الا بعلة خارجة عنه والثاني نفي الاولوية الذاتية والثالث نفي الاولوية الخارجية وقد
استدل الشيخ في الشفاء على المطلب الاول بان ماهية الممكن ان كانت كافية في كونها موجودا
كان موجودا واجبا موجودا وان لم يكف احتاج الى غيره وهو العلة واعترض عليه بانه ان
اريد بالكفاية الكفاية في لزوم الوجود فنختار انه غير كاف وان اريد الكفاية في صحة الاتصاف
بالوجود فنختار الكفاية ولا يتم الاستدلال اذ ذلك بعلة بل غاية ما لزم ان يعرضه الوجود فيصير موجودا
بلا علة وهل الكلام الا فيه او نقول هذا اول المسئلة ويجوز وجود الممكن بلا علة ان يجوز هذا
بل هذا اول الكلام وهنه ان الاعتراض ساقط لانه اذا كان الممكن كافيا في صحة الاتصاف بالوجود
فلا بد ان يكون ذات الممكن كافية في لزوم الوجود لان كل صفة ثابتة للشيء بالنظر الى ذاته يجب

ان يكون

كان

وجود

بلغ

وجوده الا بعلة خارجة

بعينه

الا يكون لا نسبة له غير منفكة عنه باعتبار ذاته كالزوجية بالنسبة الى الاربعة وفي الاشارات استدل
بان ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث
هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره وتقرير
هذا الكلام على ما قرره المحقق الطوسي قدس سره القدوسي ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته في ان يكون
موجودا الى غيره او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين المتساويين من غير مرجح
فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني
وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة ترجح من غير
مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى الى ان الحق هو القسم الاول انتهى ما افاده المحقق بالفاظه
واعلم ان هذا البرهان هو البرهان المشهور من ان الممكن ما يتساوى نسبة الوجود والعدم
الى ذاته فلو وقع احدهما بدون علة خارجة عن ذاته يلزم الترجيح بلا مرجح وهو بطلان
واعترض عليه بان الطرف العدمي لما لم يكن له تميز فلم يتصور له نسبة الى الشيء فضلا عن تساوي
النسبة والجواب ان الطرف العدمي وان لم يكن له تميز في الخارج لكن له تميز في العقل لان
العدم له حظ من الوجود العقلي وتساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن انما هو في العقل
بمعنى ان العقل اذا لاحظ ذات الممكن ولاحظ الوجود والعدم يحكم بان الممكن بما هو ممكن يتساوى
نسبة الوجود والعدم الى ذاته وايضا تخصيص الاعتراض بالعدم ليس بشيء لانه كما ان العدم ليس له
تميز في الخارج كذلك الوجود ليس له تميز في الخارج لان الوجود ليس موجودا في الخارج وليس عروض
الوجود الا في الذهن بل انما يتحقق في موضعه ومع ذلك تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن
هو عدم اقتضاء ذات الممكن شيئا منهما لا انها يقتضي تساوي النسبة المذكورة حتى يرد عليه
انه اذا اقتضى الممكن تساوي النسبة المذكورة فلا يتصور ان يترجح الوجود او العدم بعلة خارجة
عنه ايضا لان المنافي يستحيل اجتماعهما ولو بالف علة واستوضح ذلك من كفتي الميزان و
والمطلب الثاني وهو نفي الاولوية الذاتية فتقريره ان الاولوية الذاتية لها تفسيران احدهما
اقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس الى ذاته اقتضاء غير بالغ حد الوجوب
ورجحانا غير بالغ حد الوجوب وثانيهما كون احد طرفي الممكن اليق بالنسبة الى الذات لياقة

نفي الاولوية الذاتية

للتفرقة بين التفسيرين فتدبر على الاول بالرجحان لذاته ليكون اللام اشارة لا التعليل وان اقتضاء وعلى الثاني بالرجحان بذاته ليكون الباء للمصاحبة فقط منه

اصلاً ب

غير بالغة حد الوجوب ولا يكون ملكة لا ايقنيا قبضا بالبعض لا من حيثية الذات ولا من حيثية غيرها على كلا التقديرين يكون الاولوية كافية في وجود الممكن ويكون الممكن موجوداً بها وايضاً استدل المعلم الثاني على هذا المطلب الثاني بانه لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبداها ممكناً حاصلاً بنفسه لزم ايجاد الشي نفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش بيان ذلك انه على تقدير وجود الشي بالرجحان والاولوية الذاتية يكون متصفاً بالوجود وليس هو عينه لكونه ماهية ممكنة ويكون الذات منشاء رجحان ان تتصف به فيكون علة اذ لا نعني بالعلة الا ما يترجح المعلول فيكون علة فيكون علة الاتصاف نفسه فيكون الشي موجد نفسه وهو باطل لان الشي المفيض للوجود يجب ان يكون موجوداً حتى يصح منه افاضة الوجود فيلزم ان يكون الشي قبل وجوده موجوداً وهو خلف ولما فرض عدم بلوغ رجحان الوجود الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقاء الرجحان اذ لو لم يجز عدمه مع بقاء الرجحان كان بالغاً حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه اليه هف فيجوز عدمه مع بقاء الرجحان فيلزم جواز عدمه بلا سبب لانه فرض عدمه مع بقاء سبب الوجود ولا يصلح لعلية العدم الا عدم ما هو علة الوجود وفرض بقاؤها فثبت جواز العدم بلا سبب وهو محال وظهر من هذا انه لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبداها ممكناً حاصلاً بنفسه يلزم ايجاد الشي نفسه وصحة عدمه بنفسه جميعاً لا احدهما على ما هو ظاهر كلام المعلم الثاني الا ان يحمل كلامه على منع الخلو دون الجمع فان قيل قرر الرئيس ابو علي بن سينا وغيره من الرؤسا ان المهية بنفسها لا بوجودها علة للوازمها فعلية الامكان مثلاً نفس مهية الممكن لا وجودها ولهذا لا يجوز تقدم الامكان على الوجود بمراتب لان الشي المعلول امكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد فوصفنا على هذا لم لا يجوز ان يكون الوجود من لوازم المهية فيكون المهية علة للوجود بنفسها فلا يجب ان يكون مقتضى الوجود موجوداً قلت هذا السوال اورده الشيخ في المباحثات فقال اذ الكلام جاز ان يكون ماهية علة للوازمها لا انها ماهية لا انها موجودة فلم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود مهية وتلك المهية توجب الوجود لها حتى يكون الوجود معلول المهية فلم يكن الوجود واجباً ثم اجاب فقال ان المهية اذا كانت لذاتها علة لشي كانت ذلك الشي لازماً لتلك المهية كيف كانت المهية موجودة او معدومة فمهية المثلث علة

لتساوی

لتساوي زواياه لقائمتين فان كان المهية موجودة كان التساوي موجوداً وان كانت معدومة كانت معدوماً فلازم المهية كالمهية تابع لها في الوجود والعدم فلو كانت مهية علة بنفسها لوجودها لزم ان يلزمها الوجود باي وجه فرضت المهية واذا كانت المهية معدومة لزمها الوجود مع العدم كسائر لوازم المهية فيلزم ان يكون تلك المهية موجودة ومعدومة معاً واعلم ان هذا الجواب انما ينفي كون الوجود لازم المهية بالنسبة لا الامور التي كانت معدومة ثم توجد كما في الممكنات الحادثة لا مطلقاً لان غاية ما يلزم من ان يكون الوجود لازم المهية ان يكون تلك المهية موجودة ازلاً وابداً ولم يكن لها عدم اصلاً والجواب التام العام هو ان يق ان قيل ان لازم المهية لازم لها ومستند اليها لا انها مهية مطلقاً لا انها موجودة ليس مراد وان المهية المنفكة عن الوجود علة للازمها لان المهية المنفكة عن الوجود ليست الا تحصيلاً محضاً بل المراد ان الشي يكون علة للازمها يكون مخلوطة بالوجود البتة لكن الوجود ليس له دخل في ثبوت لازم المهية لها وبالجملة ليس الوجود مما يتوقف عليه ثبوت لازم مهية لها والحاصل ان الامر الذي لا يكون مخلوطاً بالوجود او تحيثيّتي لا يثبت له لثقه ويسلب عنه جميع الاشياء حتى نفسه فانا والذي يكون علة لشي اما لا يتصور عليته الا بعد تحصله وتميزه والتحصل والتميز لا يكون الا بعد الوجود ولهذا يكون الوجود سببها بالذات باعتبارات الشي كالممتنع انفكاكه عن الوجود وتحقيق عروض الوجود للمهية او غيره لا يليق المقام لذكره فلو كان الوجود لازم المهية لشي من الحقائق يلزم ان يكون المهية مخلوطة بالوجود قبل كونها موجودة هذا هو الوجه العام واما الوجه الخاص بالواجب فبان يق ان كون الوجود من لوازم المهية بالقياس الى الواجب ممتنع بناء على ان البراهين الاتية على كون الوجود وسائر الكمالات يجب ان يكون عيناً في الواجب تع ولازم المهية زائد عليها فلا يجوز ان يكون الوجود من لوازم المهية بالنظر الى الواجب والمحقق الدواني وجه لابطال الاولوية الذاتية ثم اورده غياث المدققين في شرح اثبات الواجب لابيه ثم اورد عليه ايرادات ولا باس بان ننقل بعبارته قال قدس سره ثم ان المجادل الجليل في بدليل عليل فقال اذا كان وجوده مثلاً راجحاً على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعاً لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الاخر ومرجوحيته يستلزم امتناعه فان امتناع

---

شي اصلاً ب

انفكاكه عن الذات كذلك يمتنع عنه

الذاتية ثم

ولا يمتنع وعلى الوجود

مهية ب

ترجيح المرجوح بديهي فرجحان الوجود نظرا الى ذاته يستلزم امتناع العدم نظرا اليه وهو يستلزم
وجوب الوجود فما فرضناه غير منته الى حد الوجوب منته اليه هف واقول انه
تعليل عليل معلول ودليل مقدوح مدخول وهو منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول
اولا فلان الممكن حال الرجحان كما ينافي المرجوحية ينافي التساوي فلو وجد مايساوي الوجود
والعدم نظرا اليه لزم رجحان المساوي ولا يظهر بينهما فرق في التكلف واما ثانيا فلانه منقوض
بسائر مقتضيات الماهيات كبرودة الماء مثلا واما الثاني اولا فلان غاية مالزم ان يكون
العدم ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم ذلك ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع ولم لا يجوز ان يقع
لمرجح خارج فيرجح اما بازالة المرجوحية او بدونه فان المرجوحية بالنظر نظرا الى الذات لا ينافي
الراجحية نظرا الى الغير فان غلب وقع كما ان التساوي نظرا الى الذات لا ينافي الرجحان بالغير
ولا يخفى ان ما اشرنا اليه من زوال المرجوحية مبني على ما اورده في حواشيه على الشرح الجديد
الزاما من انه جوز ان يكون الراجحية الذاتية بطريق الرجحان وفيه ما فيه على ما اوضحناه
في حواشيه واما ثانيا فلورود الايراد الظاهر في التردد في المراد بالرجحان نظرا الى الذات
انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان قوله فان الرجحان كما ينافي المرجوحية ينافي التساوي
ليس بشيء لان التساوي معناه وسابقا هو عدم اقتضاء الممكن شيئا من الوجود والعدم لا انه
يقتضي التساوي حتى يلزم الفساد كما الرجحان فان معناه اقتضاء الذات الرجحان او لم يقتض
ويكون لا اقتضاء اذا اقتضى الممكن الرجحان احد طرفيه او تحقق الرجحان بدون الاقتضاء مع
وجود ذلك الرجحان يجب ان يكون الطرف الاخر مرجوحا ولا يجوز ان يكون الطرف الراجح
مرجوحا بالغير لان المتنافيين لا يجتمعان وسنوضح ذلك في كفتي الميزان فظهر الفرق بين
الرجحان والتساوي واما ثانيا فلان قوله فلانه منقوض بسائر مقتضيات الماهية كبرودة
الماء مثلا مدفوع لانه معترف والمستدل هو انه مع تحقق الرجحان الذاتي لاحد الطرفين
يجب ان يكون الطرف الاخر مرجوحا وليس الكلام في اقتضاء الرجحان لان اقتضاء الرجحان
الذاتي غير الرجحان الذاتي ولا نزاع في انه يجوز ان يكون شيء مقتضيا لشيء اقتضاء ناقصا
ومع ذلك يقع خلاف مقتضاه من خارج كالماء مثلا فانه قد يجب اتصافه بالحرارة مع ان
مقتضى طبيعته البرودة بناء على ان اقتضاء طبيعته البرودة ليس اقتضاء تاما بل يلزم من كونه

مختل بالطبع حتى تحصل البرودة ونظير ذلك كثير كالحجر المتحرك الى الفوق قسرا فان طبيعته تقتضي نزوله
الى المركز واما ثانيا فلانه قوله فلان غاية مالزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته فقط انه
لا يستلزم ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع اه لان المستدل لم يدع ان الطرف الاخر
ممتنع مطلقا بل ادعى انه مع تحقق الرجحان الذاتي لاحد الطرفين يكون الطرف الاخر مرجوحا فما دام
الرجحان متحققا لاحد الطرفين يكون الطرف الاخر مرجوحا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية
الطرف الاخر فاذا كان الرجحان بالنظر الى الذات تحقق المرجوحية بالنظر الى الذات فاذا المرجوح
مع كونه مرجوحا يمتنع ان يكون راجحا لانه يمتنع ترجيح المرجوح وهو بديهي لا يقبل المنع فاذا امتنع
وقوع المرجوح بكونه ووقع الطرف الراجح واجبا فما فرض غير منته الى حد الوجوب يكون منتهيا
الى حد الوجوب هف وقوله اما بازالة المرجوحية او بدونه مدفوع ايضا لان المفروض هو ان
وجود الممكن بالاولوية الذاتية والرجحان الذاتي وكلام المستدل في انه اذا وجد الشيء بالرجحان
الذاتي فما دام يكون الرجحان الذاتي متحققا يكون الشيء موجودا والطرف الاخر يكون ممتنعا
مرجوحا فما دام الراجح يكون راجحا يكون المرجوح مرجوحا فالكلام في صورة تحقق الراجحية و
المرجوحية لا مطلقا فاذا فرض زوال المرجوحية يلزم الخروج عن محل النزاع وقوله فان المرجوحية
نظرا الى الذات لا ينافي الراجحية نظرا الى الغير قد عرفت فساده وفساد قوله كما ان التساوي نظرا
الى الذات الخ وقوله الى ما يمكن ان يقال ان كلامه في الكتب القديمة جدلي والمطلب الثالث هو
نفي الاولوية الخارجية فنذكر اولا ان الاولوية الخارجية معناها ان كل معلول يستند الى علة غير ذاته
ويستفيد الوجود من ذلك بطريق الاولوية بمعنى ان وجوده لا يجب من حيثية ذلك الغير بل يصير اولى
اولوية غير بالغة حد الوجوب وبرهان ابطال هذا الاحتمال انه اذا تحققت علة وجود الشيء بتمامها
فاما ان يتساوى وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كما لا معه فلا يكون ما فرض علة
ومرجحا علة ومرجحا هف واما ان ترجح جانب الوجود رجحانا غير ان يبلغ درجة الوجوب فح لا يخلو
ان يكون طرف العدم ممكن الوقوع مع فرض تحقق علة الوجود بتمامها او لا يكون ممكن الوقوع
فان لم يكن ممكن الوقوع يلزم ان يكون ما فرض غير بالغ حد الوجوب بالغا حد الوجوب هف
وان كان ممكن الوقوع مع تحقق علة الوجود بتمامها يلزم ان صحة عدمه بعينه بانه ذلك انه فرض
صحة عدمه مع تحقق علة الوجود بتمامها ولا يصلح للعلية العدم الا عدم ما هو علة الوجود لانه

عدم الشيء الممكن يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده وعلة الوجود قد فرض تحققها تماما فثبت جواز
العدم بلا سبب واقامة هذا البرهان بهذا الوجه على هذا المطلب مما تفطنت به واستدل ايضا بانه
لو وجد الممكن مع علة غير موجبة له بل مرجحة لوجوده فامكن عدمه معها فعدمه اما بنفسه وهو محال البتة
او لعلة مرجحة فاجتمع عليه علتان مرجحتان احديهما الموجودة والاخرى المعدومة فاما ان يتساوى
الرجحانان فوقوع الوجود برجحانه دون العدم او بالعكس يكون ترجيحا من غير مرجح فيرتفعان
عن الممكن وهو محال او يترجح رجحان العدم فلا يمكن وجوده والا لزم غلبة المغلوب حال كونه
مغلوبا وقد فرض انه قد وجد هف او يترجح رجحان الوجود فلا يمكن عدمه فوجب الوجود
وهو المطلوب وان كان خلاف المفروض واستدل ايضا بان الممكن لما لم يوجد الا بعلة
وجب ان يجب وجوده بها حتى يوجد واما فان لم يترجح وجوده على عدمه بسبب تلك العلة
لم يوجد بها هف وان لم يترجح ولم يبلغ الى حد الوجوب فرضنا وقوعه مع هذا تارة وعدمه
اخرى فاما ان لا يتفاوت رجحانه اصلا من العلة في الحالين فيلزم الترجيح بلا مرجح وان تفاوت
كان ذلك لعلة تحققت حال الوجود منضمة الى العلة الاولى ويكون وجود الممكن من مجموعهما لا من
العلة الاولى وحدها وقد فرض كذلك هف مع انا نقول بعد انضمام العلة الثانية الى العلة الاولى ان
وجب الممكن فهو المراد وان لم يجب فرضنا وقوعه معها تارة وعدمه معها اخرى وتحقق علة
ثالثة وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وملزوم المحال محال فوجود الممكن مع علته من غير ان يجب
يجب محال وهو المطلوب وقد اعترض عليه المحقق الدواني في الحاشية القديمة بوجه الاول ان الممكن
ما يجوز لذاته الوجود والعدم لا ما يجوز له الوجود تارة والعدم اخرى بل قد يمتنع ذلك كالزمان
على رأي الفلاسفة فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وعدمه اخرى المحال استلزام وجوده مع العلة
من غير ان يجب بها المحال واجيب اولا بانا نفرض وجوده مع العلة تارة وعدمه معها اخرى
في جميع الازمنة ولا يخفى امكان الفرضين بعدم الانتهاء الى حد الوجوب ويتم التقريب
البيان ورد بان الفرضين ليسا متساويين اذ العلة مرجحة للوجود من غير مرجحة للعدم
وثانيا بانه اذا ثبت هذا الحكم في بعض الممكنات التي يجوز وجودها تارة وعدمها اخرى
ثبت في كل معلول اذ البديهة لا تفرق بين ممكن وممكن في هذا الحكم ورد بان دعوى البداهة



غير مسموعة لان تلك المقدمة التي ادعاها المجيب بينة ولا مبينة الثاني ان هذا الدليل لا يجري
في الامور الآتية والثالث ان اللازم من عدم الانتهاء الى حد الوجوب ان يحتاج الطرف
الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح فقط الى مرجح آخر وعلى فرض وقوعه في
بعض ذلك البعض فقط الى مرجح ثالث وهكذا او من البين انه لا يجتمع تلك التقادير بل ربما
في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع اجيب بان المحوج الى مرجح ليس
فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض حتى لو فرض وقوعه في بعض دون وقوعه في بعض
آخر منها دون بعض يحتاج الى مرجح ولو فرض وقوعها في جميعها لم يحتج الى مرجح بل المحوج الى المرجح
الثاني هو وقوعه مع المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه معه وهكذا الحكم في سائر المرجحات
فاستلزم وقوعه جميعا واعلم انه يمكن توجيه الدليل بحيث لا يرد عليه من الاعتراضات
المذكورة وتقريره انه لو جاز وجود الممكن بعلة مرجحة غير موجبة فاذا اتصف الممكن مع هذه العلة
بدون انضمام امر آخر اليه فاما ان يجوز له العدم مع بقاء علة الوجود بتمامها اولا وعلى الثاني
يلزم الوجوب وقد فرض انه غير واجب وعلى الاول نفرض وقوع عدمه ليلزم مع وجوده
من غير ان يتغير علة الوجود عن حالها وعدمه اما ان يقع مرجوحا اي مع قطع بقاء رجحان الوجود
لزم وقوع المرجوح حال كونه مرجوحا وهو فطري البطلان واما ان يقع راجحا على الوجود فيلزم
ان لا يبقى علة الوجود على حالها هف فان قيل ما ذكرتم انما يتم لو كان العلة المفروضة
بقاؤها موجبة للرجحان اما لو ترجح بها الرجحان فلا يجوز ان يزول الرجحان عند فرض عدم الممكن
فلا يلزم ترجح المرجوح حال كونه مرجوحا قلنا الممكن بشرط بقاء الرجحان اما ان يجب
وجوده او لا فان وجب حصل المطلوب وان لم يجب امكن عدمه مع بقاء الرجحان بحاله وهذا ظ
لا خفاء فيه واعلم ان بعض اعيان السادة من الفضلاء تصدى لدفع الاعتراض الاول
قال اقول هذا الايراد مما تصدى احد من القوم لدفعه وحسبوا انه لا مدفع له وانا ارى انه مدفوع
وبيان ذلك يتوقف على التمهيد مقدمة غفل عنها الاكثرون هي انه قد يوضع موضع ويعرض له حال
تمكن البثوت له بما هو موضوع مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع

وان لم يكن له ممكن الثبوت لم يجب بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع ليستدل على مطلوب
ولا ريب في ان عدم امكان ثبوته له باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع المغايرة
لها لا يقدح في امكان ثبوته للموضوع بما هو موضوع ولعل المراد بالحال الفرض والمفروض مثل ذلك
الحال واذا كان هذا الحال ممكن الثبوت لنفس مفهوم الموضوع بما هو موضوع لا بد ان لا يكون فرض
ثبوت ذلك الحال لنفس الموضوع من حيث هو مستلزما للمحال فان الممكن من حيث هو ممكن لا يستلزم المحال
فاذا فرض انه لزم من فرض ذلك المحال ووضع امور اخرى يجب ان لا يكون المحال ناشئا من
فرض ثبوته بل من فرض صفة وحالة اخرى في ذلك الموضوع الذي فرض ذلك الحال له وذلك ظاهر عند
التأمل واذا عرفت هذه المقدمة اقول الموضوع في هذا الاستدلال الممكن من حيث انه ممكن
ولا ريب في ان وقوع الوجود في وقت والعدم في وقت اخر حال ممكن الثبوت للممكن بما هو
ممكن الا يرى ان بعض الممكنات توجد في وقت وينعدم في وقت اخر وعدم امكان ثبوته للممكن
باعتبار بعض الممكنات الخارجة عن نفس طبيعة الممكن بما هو ممكن كالخصوصيات الزمانية غير مضر كما
عرفت فيتم الاستدلال ويندفع المنع والنقض جميعا كما لا يخفى على المتدبر فتدبر تعرف انتهى كلامه
وفيه بحث لان ما ذكره حق في نفسه لكن لا ينفع في هذا المقام لان غرض المحقق المعترض هو ان
هذا الدليل ليس عاما شاملا لجميع خصوصيات الممكنات لانه لا يجري في بعض الخصوصيات كالزمان
لانه لا يجري في الزمان اذا اخذ من حيث انه ممكن لانه اذا اخذ الزمان من حيث انه ممكن يخرج
عن خصوصية الزمانية فيخرج عن محل النزاع لان النزاع انما هو في الزمان من حيث الخصوصية لا مطلقا
فلم يندفع النقض وكذا لم يندفع المنع لان المراد في المنع هو انه لا يعتبر في الممكن الا ان يجوز له الوجود
والعدم باعتبار ذاته لا ان يجوز له العدم تارة والوجود تارة اخرى حتى يجري ذلك في جميع خصوصيات الممكنات
قال المصنف قدس سره الفصل الثاني في صفاته تعالى واثبات ان الصفات الحقيقية بعينه لم تغاير ان نسبة
صفاته الكمالية كنسبة الانسانية الى الانسان فكما ان مطلق حمل الانسان ومصداقه على ذات الانسان
هو ذاته بذاته فكذلك مطابق حمل الموجود والعالم وغيرهما من الصفات الكمالية على ذات الواجب تعالى
هو ذاته بذاته تعالى لا ان حمل العالم باعتبار امر في ذاته او امر قائم بذاته وحمل القادر باعتبار امر اخر
في ذاته او امر قائم بذاته وهكذا في سائر الصفات الكمالية بل الواجب على ما قال المعلم الثاني
وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله ارادة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم

يستلزم الكثرة في الذات

التكثر في صفاته

وشيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر كما صح

الكثرة في صفاته الحقيقية انتهى ما قاله والبرهان على هذا سيجيء قال ليس العلم من قام به العلم والقادر
من قام به القدرة وكذلك سائر الصفات فاطلاق العالم عليه لا يصح الا ان يقوم به العلم على ما قرر اهل
العربية اسم الفاعل ما يدل على امر قام به المشتق منه قلت اذا قام البرهان على شيء فلا اعتداد
بالعرف المخالف للعقل على ما قال المحقق الدواني الحقائق لا تقتضي فرض الاطلاقات العربية فقد
يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ لو سمع ما لا يساعده البرهان بل يحكم بخلافه ونظير ذلك
ما ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه في الفارسية به دانستن ودانش ومراد فالهما
مما توهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يقتضي ان يكون حقيقته هي الصورة
المجردة وهي ما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بالعالم بل قائما بذاته كما في علم النفس
وسائر المجردات بذواتها بل ربما يكون عين الواجب كعلم الواجب تعالى بذاته ومنها ان العقول
الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان
بالناطق والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها
ليست من النسب والاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا كما تقرر
عندهم وليضا اعتبار قيام مبدأ الاشتقاق في صدق المشتق على شيء كليا ممنوع بل التحقيق
ان صدق التامر واللابن والحداد وامثالها على شيء ليس باعتبار قيام مبدأ الاشتقاق به
وهو ظاهر بل صدق الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته كما صرح به الشيخ وغيره وبما
ذكرنا عرفت ان الواجب تعالى عالم وقادر وغيرهما من الصفات الكمالية باعتبار ذاته بذاته ونفي الذات
عنه انما هو نفي الصفات الحقيقية الزائدة لا نفي الصفات مطلقا فالصفات الكمالية حاصلة له تعالى
لكن بطريق العينية فليس له صفة زائدة على ذاته وعلى ما قال امام الموحدين امير المؤمنين عليه السلام
اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص
له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة على انه غير الموصوف وشهادة كل موصوف
على انه غير الصفة واعلم ان صفاته تعالى قد قسمت ثلثة اقسام حقيقية واضافية وسلبية اما
الحقيقية فكالحيوة والقدرة واما الاضافية فكالخالقية والرازقية واما السلبية فكونه تعالى
ليس بجوهر وعرض وجميع تلك الاقسام انما يعقل بالقياس الى الغير ووجه الضبط ان ذلك
الذي يعقل الصفة بالقياس اليه ان كان غير مباين له تعالى بان يكون هو ذاته تعالى او صفة من
صفاته تعالى التي يجب ان تكون عين ذاته تعالى فتلك الصفة صفة حقيقية كالحيوة مثلا فانها

التامر واللابن باعتبار الانتساب الى اللبن والتمر وصدق صح

بحث القدرة واثبات القدرة

العقول بدل

اثبات

انه في صفات تعالى

الله تعالى

التكثر في صفاته

يستلزم الكثرة في الذات

تعقلها العقل عند اعتبار جهة القدرة والعلم اذ الكلي هو الادراك الفعال والمدرك هو العقل والعلم والعقل
وان كان اضافة في نفسه لكن منشاه القدرة والارادة وان كان ذلك الغير مباينا له تع فلا يخ
اما ان يكون الملحقه الى ذلك الغير المباين بالايجاب او بالسلب فان كانت بالايجاب كي تعبد
زيد وبارئه تعالى فهي من الصفات الاضافية وان كانت بالسلب فهي من الصفات السلبية
**قال المص** قدس سره وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب فيحتمل ان يقول معنى قول المص قدس سره بلغ
وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ان وجود العالم بعد ان كان معدوما بعدية زمانية دال
على هذا قوله بعد عدمه لدلالته على ان عدمه مقدم على وجوده ولا شك ان تقدم العدم على
الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا اذ ليس لوجوده توقف على عدمه حتى يكون للعدم تقدما ذاتيا على الوجود صح
على الوجود او طبيعيا وظاهر انه لا يتصور من اقسام التقدم هيهنا سوى الزماني فيكون العالم حادثا
زمانيا واذا كان كذلك لا يكون الواجب موجبا والا لزم قدم الشي اي العالم لكون الموجد قديما
لانه واجب بالذات وهذا غاية الانطباق بالعبارة والدليل على وجوده بعد العدم بعدية
زمانية اجماع المليين والحديث النبوي الدال صريحا على وجوده بعد ان كان معدوما
وفي الحديث القدسي قال الله تع كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق
لاعرف انتهى كلامه وفيه بحث لان ظ كان الله تع ولم يكن معه شي اي كان الواجب
تعالى ولم يكن معه شي من الاشياء ولان شي المنكر وقع في سياق النفي وهو يفيد العموم
وكون الواجب زمانيا ح عند ارباب البصيرة على ما تقرر في موضعه فمعنى الحديث الشريف انه معه صح
قد تحقق الواجب تع في الواقع ونفس الامر ولم يكن شي من الاشياء سوى ذاته المقدس
موجودا او ما سوى الله تع كان معدوما بعدم صريح خالص وليس صرف ساذج فهو نفي
نه بطلان زمانه الذي جعل ظرف عدم الاشياء يكون قديما لان العدم الذي يكون للممكنات
قبل وجودها قديم فيلزم قدم ذلك الزمان البتة ان كان زمانه القديم لا يخ اما ان يكون
موجودا او موهوما فان كان موجودا كان ممكنا من الممكنات فيلزم ان يكون داخلا
فيما سوى الله ويكون وجوده ليس مسبوقا بالعدم بحكم الاجماع والحديث النبوي والحال انه
قد ذكرنا ان الزمان اذا كان ظرفا للعدم الازلي يجب ان يكون قديما لا حادثا فيلزم
التناقض وايضا اذا كان الزمان موجودا كان قابلا للمساواة واللامساواة
فيلزم ان يكون كما والكم عرض فلا بد له من محل ومحله لا يكون الا ماديا فيلزم قدم ذلك
المادي وهو خلاف الاجماع والحديث النبوي وان كان موهوما فلا يخ اما ان يكون موهوما

صرفا

صرفا اختراعيا كانياب الاغوال وح لا يكون عدم العالم قبل وجوده في ظرف يكون هو الزمان
بل يكون عدمه عدما لا بزماني ولا بمكاني ولا نعني بالعدم الصريح الخالص الا هذا وان كان مو
موهوما له منشاء الانتزاع فننقل الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجبا
واجب الوجود فبقي ان يكون ممكن الوجود فذلك المنتزع منه يكون ماديا البتة فلا يخ اما ان يكون
قديما او حادثا فان كان قديما يلزم خلاف الاجماع والحديث النبوي وان كان حادثا فلا يكون
ان يكون عدمه مسبوقا بهذا الزمان لانه منتزع عنه فلا بد من زمان آخر وهكذا فلزم التسلسل
فبقي انه يكون مسبوقا بعدم لا يكون ذلك العدم في زمان ولا في مكان وكان من قال بان وجود
العالم يكون بعد عدمه بعدية زمانية توهم ان كان في الحديث الشريف للزمان ولم يتفطن
بالمفاسد التي ذكرناها والعجب ان اهل العربية فهموا وذكروا ان كان وامثاله اذا اطلق
على الواجب تع ليس المراد منه الزمان ولم يفهم الذين جعلوا انفسهم منتسبين الى ارباب العقل
وبالجملة شناعة القول بان عدم العالم قبل وجوده كان في زمان اظهر من ان يخفى على اولي
النهى واذا عرفت هذا فنقول معنى كلام المص قدس سره وجود العالم بعد عدمه ان وجود
العالم بعد العدم الصريح والليس الساذج ينفي الايجاب الذي بمعنى امتناع انفكاك العالم
عن وجود الواجب تع على ما ذهب اليه القائلون بقدم العالم وتقدم العدم على الوجود يكون شبيها
بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم بالذات فالعدم يكون مع المتقدم
بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدم وذكر بعض الفضلاء الا وكيتا في معارضة المنع انه يجوز
وهو ابو الحسن الكاشي منه
ان يكون العدم الازلي للعالم له تقدم بالذات على وجوده فيكون عدمه الازلي مما يتوقف عليه وجوده
فلا بد ان يكون وجود العالم حادثا لكن يجوز كون عدم الشي مما يتوقف عليه وجوده بعيد
لان الوجود والعدم لامر واحد بينهما نهاية البعد وغاية التباين فلا ربط بينهما انتهى وقال
بعض الشارحين ومن المحتمل ان يكون مراده قدس سره ان حدوث العالم يوجب ان يكون موجده
واجبا لذاته عالما بذاته وبمعلولاته غير مكره بصدورها عنه فيكون قادرا عليه غير موجب
اذ لا نعني بكونه غير موجب الا بهذا انتهى كلامه وفيه نظر لان غاية ما لزم من وجود العالم
بعد عدمه هو نفي الايجاب بالمعنى الذي ذكرنا لان الفاعل الموجب بالمعنى المذكور لا يجوز
تخلف معلوله عنه فبمحض وجود العالم بعد عدمه لا يثبت الا نفي الايجاب المذكور واما

واما اثبات ان موجد العالم وجب لذاته عالم بذاته وبمعلولاته عز تمكنه بعد ورما غنه فلا بد من ضم
مقدمات اخرى كالمقدمات المذكورة في اثبات كلا الواجب كما مر واثبات العلم واثبات عموم
العلم على ما سيجى قال الشارح ونسب المليون فاطبة الخ واعلم ان الظاهر من كلام الشارح هو ان معنى القدرة
عند الفلاسفة غير معنى القدرة عند المليين بناء على انه جعل الفلاسفة مقابلا للمليين بحسب العبارة
وتفسير القدرة على ما هو مراد المتكلمين والمشهور عن الحكماء انهم يفسرون القدرة بكونه ان
شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ويجعلون مقدم الشرطية الاولى دائم الفعل واجبا ومقدم
الشرطية الثانية غير واقع بل ممتنعا فكان من نظر الى التعريف ظن ان منشاء الخلاف بين
الحكماء والمتكلمين هو التفسيران المعنونان عنهما للقدرة ولا يجوز للفلاسفة تفسير القدرة
بصحة الفعل والترك والامر ليس كذلك بتصور النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه وهو بعض
الغلط لان منشاء الخلاف ليس تفسير القدرة بالتفسيرين لانه يتصور النزاع بينهما في قدم
العالم وحدوثه بعد اتفاقهما على تفسير واحد كما نقل المحقق الدواني ان بعض الحكماء فسر
القدرة بصحة الفعل والترك ومع ذلك يكون قائلا بقدم العالم بيان ذلك ان المحققين
من المتكلمين كالمصنف قدس سره وغيره والحكماء يقولون بان الشيء ما لم يجب يمتنع عن علته لم يوجد
فالايجاب الخاص واقع بالاتفاق فالواجب تعالى اذا اراد شيئا يجب وجوده وذلك الشيء
مع ملاحظة الارادة ومع تلك الملاحظة يمتنع الترك فصحة الفعل والترك انما تعقل بالنسبة
الى ذات الفاعل فقط لا ذات الفاعل مع الارادة لانه حينئذ يمتنع الترك اذا عرفت هذا فنقول
ان الحكماء ايضا يقولون بصحة الفعل والترك بالنظر الى ذات الفاعل فقط لا بالنظر الى ذات
الفاعل مع الارادة فلا جدوى لما قيل من ان المراد بصحة الفعل والترك الامكان الى الوقوعي
الوقوعي لا الذاتي فقط كما هو عند الفلاسفة لانه ان اريد الفعل والترك ممكن بان امكان الوقوع
بالنظر الى ذات الفاعل فقط بدون اعتبار الارادة فهو حق عند الفلاسفة ايضا وان اريد
ان اريد ان الفعل والترك ممكن بالامكان الوقوعي بالنظر الى ذات الفاعل مع الارادة
فهو باطل عند المعتزلة والحكماء جميعا غاية ما في الباب ان عدم ارادة وجود العالم ممتنع
عند بعض الفلاسفة وجائز عند المليين فليس النزاع بينهما الا في قدم العالم وحدوثه على ما
قال المحشي العلامة فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما
على ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب
مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فان قيل اذا كان الفعل والترك صحيحا بالنظر
الى ذات الفاعل عند الحكماء فلا يجوز لهم جعل مقدم الشرطية الاولى واجبا ومقدم الشرطية

الثانية ممتنعا

القدير ب
الثانية ممتنعا لانه ان كان المراد بالصحة الامكان الذاتي فلا شك في تحققه في المقدمتين فان العالم
ممكن فلا ينفك عنه صحة وجوده وعدمه وان اريد به سلب الامتناع الذاتي والغيري معا فلا شك
في انتفائه فان العالم موجود فيكون واجبا بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه فلا يظهر وجه الخلاف
في وجوب مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية قلت ان عدم العالم ممكن بالنظر الى
ذاته لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه والا يلزم الانقلاب لكن مشيته تعالى ممتنع بالذات
عند القائلين بالقدم ولا منافاة بين الامكان الذاتي والامتناع بالنظر الى الغير الذي هو عدم المشية
وعدم المشية غير واقع بل ممتنع عندهم فعدم العالم غير واقع كعلته فامتناع عدم العالم انما هو
بهذا الاعتبار لا مطلقا كما ان وجود العالم ممكن بالنظر الى ذاته ثم واجب بالنظر الى المشية كذلك عدم
العالم ممكن بالنظر الى ذاته ثم ممكن بالنظر الى عدم المشية ممتنع لان عدمه مستند الى وقوع عدم المشية
ووقوعه ممتنع عندهم فيصح بهذا الاعتبار ان عدم العالم ممتنع وليضا المقدمتين هما المشية وعدم
المشية لا وجود العالم وعدمه واعلم ان المحشي قدس سره قال في بعض تصانيفه لا شك ان الحيوان
قد يصدر عنه افعال لا شعور له بها فضلا عن القدرة عليها والارادة لها وذلك كالنمو وهضم الغذاء
وقد يصدر عنه افعال يشعر بها ويصدر عنه بحسب قصده الى ذلك وصحة صدورها عنه عند قصده اليها فربما
يصح صدور فعل عنه ولا يقصده وربما يقصده الا انه لا يصح صدوره فصحة الصدور واللاصدور هو
هو المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا ان يترجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما يكون
بالقصد الذي يسمى بالارادة او الداعي فان قلت لم لا يحكم بالاضطرار بترجيح احد طرفي المقدور على الاخر
او القصد ولم لا يجوز ان يترجح بشيء اخر قلت لان كون الترجيح بالقصد معتبر في القدرة لئلا ينتقض
بالرعشة فانه وان صح صدورها ولا صدورها عن المرتعش وهو شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها
لان ترجيح صدورها ليس بالقصد فالقدرة صحة صدور الفعل ولا صدوره عن الشاعر بصدوره عنه
اذا كان ترجحه بالقصد قوله والعوض ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل
من حيث هو فاعل هكذا في النسخ التي وصلت الينا والصواب ان يقال ليس الا الامكان بالنظر
الى ذات الفعل من حيث هو فاعل كما يرشدك اليه قوله واراد وا ههنا امكان الصدور
واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل وقوله مع اتفاقهم في ان ايجاد العالم الخ
وكان كلمة الا سقطت من القلم قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم

عدم
المقدمتان
الفاعل
بممتنع م
منشاء
المتنازع فيه ما هو كلام
منشاء

النقض صح

الفاضل ميرزا فخر الدين بقوله مستقر

وصورته قيل اجمالاً اولاً ان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ما يجعلون قدم العالم مبنياً على ايجاب الواجب
لبعض وما فسر الشارح الاختيار به صحيح والمعتزلة فالمؤمن كما اشار اليه الشارح بقوله وذهب المليون الى والحكماء يذكرون
ولكن الايجاب هو نفي الاختيار بالمعنى المذكور فالنزاع واقع بين الحكماء والمليين ومنهم المعتزلة نعم
لما كانت الصفات عين الذات لم يبق لهذا النزاع بين الحكماء والمعتزلة وجه وهذا الاشكال مستشهر
لا مخلص والتفسير الذي ذكره الشارح وافٍ بالمقصود كما لا يخفى وثانياً ان التفسير ليس على ما ينبغي بل
المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلاً وثالثاً ان في التطويل
اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم قديم اذ لو كان
حادثاً لتوقف على شرط فيلزم التسلسل في الشروط ولما اورد عليهم بالحوادث اليومية المتسلسلة
من جانب المبدأ اشتبثوا بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح
الى توجه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلا هما محال ابطالاً الى ان
التشبث في جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه بل لبيان
طريق آخر في توجيه عبارة المتن كانه يدعى ان الوجه الذي ذكره هذا الفاضل جلي لا غبار عليه فاعترض عنه
لظهوره ونوضح ما فيه خفاء مع الاشارة الى الفائدة المذكورة انتهى كلامه وفيه بحث
اما اولاً فلان قوله مبنياً على ايجاب الواجب لبعض منظور فيه لان الايجاب بالمعنى الذي يثبت للطبائع
منفي عن الواجب عند الحكماء والمتكلمين والايجاب بمعنى ثابت للواجب تعالى عند الحكماء والمعتزلة
اتفاقاً فلا نزاع بينهما في الايجاب فالنزاع لا يكون الا في ان المشية هل هي لازمة لذات الواجب
تعالى حتى يلزم قدم العالم ام لا حتى يلزم الحدوث فالنزاع لا يكون الا في قدم العالم والحدوث
قال المحقق قدس سره في شرح الاشارات ما محصله ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون
فعلاً لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المجبورين من الطبائع الجسمانية وانه تام في الفاعلية
وان العالم ازلي مستند اليه وهذا صريح في ان الفلاسفة لا نزاع لهم مع المتكلمين في ثبوت
القدرة والاختيار للواجب تعالى واما ثانياً فلان قوله وثانياً ان التفسير ليس على ما ينبغي
ان اراد ان ذلك التفسير فيه فساد بحسب المعنى فليس الامر كذلك وان اراد ان هذا التفسير ليس
موافقاً للتفسير المشهور فمسلم لكن لا يجب موافقة المشهور وما يجدي اذا كان المقصود

ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة
لا معها ايضاً منه

والمحي

واضحاً لا يحسن بمثل ذلك المدقق واما ثالثاً فلان قوله وثالثاً ان في التطويل اشارة الى رد دليل
لا يكون مدار افعاله وذكره المحشي من ان نفي الايجاب المذكور لا يحتاج الى التطويل الذي ذكره الشارح فيما
سبق لانه لا يمكن اثبات هذا المطلب بحذف اكثر المقدمات وهو لم يدع المحشي انه لا يكون في التطويل
فائدة اصلاً فالمورد يسلم ان الشارح عدل عن الدليل المناسب لاصل المطلب وعدل الى دليل آخر لوجه
ذكره المورد ولان المورد قال فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه فهذا صريح في تسليم ما اورده
المحشي على الشارح فما ذكره المورد لا يدفع ما ذكره المحشي بل تصويب لما ذكره المحشي فكيف يكون كلاماً
ثانياً عليه فان قيل لم قال فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ولم يقل بين الحكماء والمتكلمين كما يقتضيه
المقام قلت لان الاشاعرة من المتكلمين لا يقولون بالايجاب الخاص فلو قال بين الحكماء والمتكلمين
يلزم ان لا يصح قوله والواجب مع اعتبار الارادة لقائل ان يعارض في المقدمة قيل واقوى ما يتمسك به الحادث
الاول ان المعارضة مندفعة اذ للمصنف ان يقول على تقدير كون مؤثره في وجود العالم بالايجاب بل
الاختيار لزم الترجيح بلا مرجح ثم لجواز وجود المرجح وهو علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم
في وقت فيتوقف الايجاد على هذا التقدير على شرط ثم كما ذكره في تحقيق مذهب المصنف ومثل هذا
المنع لا يتوجه على اصل الدليل اذ حصر ان تاثير الواجب تعالى في ايجاد العالم ان كان بالايجاب الذي زعمه
الحكماء وكان العالم حادثاً لتوقف التاثير على شرط بلا شبهة كما حقق المصنف والحكماء ايضاً والحاصل
ان منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختاراً له وجه صحيح واما على تقدير كون الفاعل موجباً
والاثر حادثاً فلا وجه له عند المصنف والحكماء وذلك ظاهر جداً الثاني ان قوله بل له ان يقول ان العالم قديم
اذ لو كان حادثاً لتوقف الخ ثم والمستند ما ذكر عرفت ومنه ظهر ان المصنف لا يمنع القول بان
الشيء لو كان حادثاً لتوقف على شرط على الاطلاق بل انما يمنعه على تقدير كون الفاعل مختاراً لا موجباً
الثالث ان اجراء الدليل المذكور من جانب الاشاعرة غير تام لانهم يجوزون تخلف المعلول عن العلة
التامة واستحالته ماخوذة في الدليل فلا يصح الاجراء من جانبهم ولو قيل ان غرضه انه يمكن الاجراء
من جانب الاشعري الزاماً للحكماء فنقول اجراؤه من جانب المصنف الزاماً لهم ظاهر جداً مع ان المقام
وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف يأبى عن الالزام ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في دليل
الحاصل لما ادعاه اولاً من ان هذا الاستدلال بما المذكور في الشرح انما يناسب تابعي الاشعري
انتهى كلامه بالفاظه وفيه بحث لان المحشي اشار الى دفع البحثين الاولين بل الثالث ايضاً بقوله

قوله يعني ان كون الحادث متوقفا على شرط حادث
لا يكون لازما لغرض الايجاب المذكور صح

ولا لازما لغرض الايجاب المذكور على ما نقل صدر المدققين وغيره من ان التوقف على الشرط الحادث والتزام التسلسل في الشروط لا يقول به الا شرذمة من القائلين بالقدم قال صدر المدققين في اثبات رسالة اثبات الواجب واما نسبة التزام هذا التسلسل الى الحكماء فافتراء وقال غياث المدققين في شرحه ان قدماء الحكماء المحققين فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفح الصحف الموروثة منهم وانما التزمه قوم من المتفلسفين المتأخرين ممن لا اعتماد على كلامه والمنكرون [illegible] في الشروط الحادثة بينوا كيفية حدوث الحوادث اليومية بوجه آخر وهو انهم اثبتوا حركة سرمدية وهي امر واحد متصل وله اجزاء فرضية فكل فرد من الحوادث مستند الى بعض معين من تلك الحركة الواحدة وتفصيل ذلك مذكور في مقامه فظهر ان التوقف على الشرط الحادث لا يكون لازما لغرض الايجاب المذكور ومبنى المعارضة المذكورة انما هو كون التوقف على الشرط المذكور لازما لغرض الايجاب المذكور وبالجملة اذا لم يكن لتخصيص حقيقة التوقف على الشرط الحادث وجه فيكون التوقف على الشرط الحادث اما ان يكون حقا على الاطلاق فيتوجه المعارضة من غير اندفاع واما ان يكون باطلا على الاطلاق فلا يصح استعمال الاول والباطل في الدليل فاندفع ما ذكرنا الثلثة الاول من الابحاث كما لا يخفى وقوله مع ان المقام وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف يأبى عن الالزام منظور فيه لان ما ذكره المحشي بقوله في حاصل كلامهم اه هو حاصل ما نقل بقوله فقالوا ان كان تأثيره تعالى اه وليس اجراء الدليل باسقاط التخلف حتى يتصور كونه الزاميا او غير الزامي نعم قيل قوله والحاصل حيث قرر المعارضة اسقط التخلف للاشارة الى ان العمدة في المعارضة هي استعمال المقدمة المذكورة في الدليل وهي التوقف على الشرط لا التخلف وقوله ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل كلامه في حاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال المذكور في الشرح انما يناسب تابعي الاشعري منظور فيه لانه ان كان المراد بوجه المنافاة ان المحشي لما اسقط التخلف المأخوذة في الدليل المذكور في الشرح واجرى باقي المقدمات من جانب الاشعري فيلزم ان لا يكون الدليل المذكور في الشرح مناسبا للاشعري لان مع التغيير يصير دليلا آخر قلت هذا مدفوع عن المحشي لنقل الدليل الذي ذكره الاشعري باستعمالهم المقدمة المأخوذة في الدليل المذكور في الشرح وهي التوقف على الشرط وتشهد بذلك قوله فقالوا ان كان تأثيره تعالى اه لا ان المحشي اجرى الدليل من جانبهم واسقط التخلف وليف نقول على تقدير اجرائه من جانبهم واسقاط التخلف لا يلزم المنافاة

المنافاة

كلام المحشي

المنافاة لان فائدة الاسقاط هي التنبيه على ان مدار المناسبة وعدمها هو استعمال المقدمة المذكورة في الدليل وهي التوقف على الشرط في اثبات المطلوب وان كان المراد بوجه المنافاة امرا آخر فليبين حتى ينظر في صحته وفساده ويمكن ان يقال ان مراده بوجه المنافاة هو ان الدليل الذي نقله المحشي بقوله فقالوا ان كان تأثيره تعالى اه يفهم ان الاشعري ايضا لا يقولون باللزوم بين كون الشيء حادثا وبين كونه متوقفا على الشرط فالتوقف على الشرط لا يكون حقا عندهم ايضا كالمصنف وغيره فلا يصح لهم استعمال تلك المقدمة في اثبات مطلوبهم فالدليل المذكور في الشرح لا يناسب لهم ايضا والحال ان المحشي قد حكم بان الدليل المذكور في الشرح انما يناسب لتابعي الاشعري وفيه شيء لان الدليل المذكور الذي نقله المحشي من جانب الاشعري يرجع حاصله الى قياس الخلف كان يقال لو توقف تأثيره تعالى في الحادث على امر غير ارادة الواجب تعالى والا يلزم العدم والتسلسل بيان ذلك الا والذي يكون غير ارادة الواجب جل شانه لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم قدم الحادث وان كان حادثا فتأثيره تعالى فيه ايضا موقوف على امر آخر سوى ارادته وهكذا فيلزم التسلسل وكلاهما باطل فثبت المطلوب وبهذا الوجه يصح لهم استعمال التوقف على الشرط في اثبات مطلوبهم فيكون اخذ تلك المقدمة مناسبا لهم وهذا هو غرض المحشي قوله فالحق في الاستدلال الا ان [illegible] سابقا وهو قوله بل الحق ان يقال في اثبات انه تأثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة افترقوا الى ثلثة فرق في هذا المقام [illegible] الداعي واعلم ان في الداعي ستة مذاهب احدها نفي الداعي مطلقا غير الارادة وهو مذهب الاشعري لان المرجح عندهم هو نفس الارادة بناء على انهم جوزوا الترجيح بلا مرجح وثانيها ان الداعي نفس ذات الواجب جل شانه وهو مذهب الحكيم وثالثها انه اول الايجاد وهو قسمان ايجاد اولويته او علم الوجوب فقد حصل اربعة مذاهب وخامسها مصلحة تعود الى العالم وسادسها العلم بالمصلحة وهو مذهب المصنف المحقق قدس سره قوله انما تقدم الفعل المطلق انما قال هذا لان القائلين بالايجاب وهم القائلين بقدم العالم لم يقولوا بقدم جميع اجزائه واشخاصه فلا يكون الواجب جل شانه عندهم موجبا بالنظر الى جميع العالم بل بقدم العالم صح

[illegible]

اجزاء العالم بل يكون الايجاب بالنظر الى بعض اجزائه كيف لا وهم ايضا قائلون بالحوادث اليومية فاللازم
من الايجاب هو القدم المطلق المتحقق في ضمن الممكنات القديمة عندهم نعم لو قالوا ان الايجاب
بالقياس الى جميع اجزاء العالم لم يمكن التخصيص المذكور وحينئذ فتخصيص المحشي لدفع ما يرد انه لم لا يجوز ان
يكون الايجاب بالنسبة الى بعض اجزاء العالم دون بعض كما هو مذهب القائلين بالقدم وبالجملة
قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم لازم البتة سواء كان الايجاب بالنسبة الى جميع اجزاء
العالم او بعضها بخلاف قدم جميع اجزاء العالم فانه لا يلزم مطلقا على جميع التقادير اذا عرفت
هذا عرفت وجه اندفاع ما قيل من انه لا وجه للتخصيص بل اللازم لزوم قدم كل فرد من
الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق
اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله لجريان الدليل
بل بشبهه وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى انتهى ما قيل بالفاظه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرناه
**قوله** على ما وقعت الاشارة اليه في قوله بل الحق ان يبقى في اثباته ان تاثيره في وجود العالم ليس بالايجاب
بالمعنى المذكور والا لزم قدمه **قوله** ممنوع الى آخره لقوله كون لزومه وقوله لمحالية هذا الحدوث
سند للمنع وقوله وامكان استلزام الى آخره عطف على قوله لمحالية هذا الحدوث وقوله مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه خبر لقوله ذلك التوقف هذا بيان نظم العبارة وارتباطها وبيان
المقصود هو ان في قول المستدل اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بحثا من وجهين احدهما
ان التوقف على الشرط الحادث غير لازم عند المص واكثر المتكلمين ولا يكون لازما لفرض الايجاب
المذكور على ما قرره واستند لذلك المنع بان التوقف على الشرط الحادث يجوز ان يكون محالا لجواز
ان يكون حدوث الفعل المطلق محالا على تقدير كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب بالمعنى المذكور
ويكون ذلك المحال مستلزما لمحال آخر وهو التوقف على الشرط الحادث فلا يكون التوقف على
الشرط الحادث او ممكنا حتى يجوز استعماله في الدليل لان استعمال المحال في الدليل يضر على
المستدل لانه يمكن للخصم ان يقول ان المحال لزم من اخذ المحال في الدليل فان قيل هذا البحث
وهو قوله لجواز ان يكون حدوث الفعل المطلق محالا لا يضر المستدل لان غرض المستدل
هو اثبات ان حدوث الفعل المطلق من العالم على فرض الايجاب بالمعنى المذكور الى آخره فتسليم
ان حدوث العالم على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور الى آخره هو بعينه تسليم مدعى المستدل

فلا يضره

فلا يضره فيكون هذا البحث خارجا عن قانون المناظرة قلنا يمكن ان يقال في توجيهه ان المحشي تسليم
المانع مدعى المستدل لا يوجب مطلوبه بل لا بد من برهان والبرهان المذكور مدخول بناء على
الاحتمال المذكور وليعلم ان هذا اوضح من السند الاخص وثانيهما ان التوقف المذكور مستلزم لتقدم
الشيء على نفسه بيان ذلك ان تاثيره تعالى اذا كان في العالم بالايجاب يلزم قدم الفعل المطلق
والا يلزم حدوث الفعل المطلق اذ لا واسطة بينهما فاذا كان تاثيره تعالى في العالم بالايجاب
ويكون الفعل المطلق حادثا ويكون تاثيره تعالى في الفعل المطلق الحادث موقوفا على شرط حادث
يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الشرط الحادث الذي يكون موقوفا عليه للفعل المطلق يكون فردا من
الفعل المطلق متحققا فيه لان الفرد لا ينفك عن الطبيعة فيلزم تحقق الطبيعة قبل تحقق الطبيعة فيلزم
تقدم الشيء على نفسه وهو ظ فاذا كان الفعل المطلق حادثا فلا يمتنع ان يكون تاثيره تعالى فيه موقوفا على شرط
حادث فان قيل هذا لا يضر المستدل لان غرضه اثبات المقدمة فهذا الذي ذكرتم مقدمة اخرى
فيكون المقدمة اشد قلنا غرض المحشي ان المقدمة الماخوذة في الدليل وهي التوقف على الشرط الحادث
غير تامة عند الخصم بل باطلة عنده بالوجه الذي ذكرنا فكيف يجوز للمستدل استعمال تلك المقدمة الباطلة
في دليله وبالجملة اثبات مقدمة اخرى انما يفيد المستدل على تقدير كون مقدمات دليله صادقة
ولم يكن او محالا لكن اذا كانت مقدمة من مقدمات دليله محالا ويكون ذلك المحال مستلزما لمحال فللمانع
ان يقول ان ذلك المحال نشأ من المحال الذي اخذ في الدليل وهو التوقف على الشرط الحادث فيكون
الدليل مدخولا وهذا هو غرض المحشي ولما حررنا واوضحنا مراده اندفع ما قيل ولا يخفى ما فيه
اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة
فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية
ما لزم من استلزام الى آخره هنا كون فرد من العالم متقدما على امر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام
خروجا عن قانون المناظرة فافهم انتهى ما قيل بالفاظه ووجه الاندفاع بعد الوقوف على ما ذكرنا
واضح ظاهر وقوله مع ان في الكلام خروجا الى آخره اشارة الى البحث الذي ذكرنا بقولنا فان قيل
هذا البحث الى آخره وقد عرفت توجيهه ايضا **قوله** لا حاجة الى هذا التقييد الى آخره اعلم ان الموجب بصيغة
المفعول يكون معناه ما اثبت له الايجاب فالفاعل الموجب بصيغة المفعول لا يكون الا ما

فيكون الفعل المطلق صح

ولا يطلق هذا الاسم على الطبائع كالنار والماء بالنسبة الى مقتضى طبيعتهما والفاعل الموجب بهذا المعنى يكون
مقابلا للفاعل المختار والموجب بصيغة الفاعل هو ما يقتضى الوجوب الى الغير اى الى اثره والموجب
بهذا المعنى قد يكون تاما وقد لا يكون تاما مثلا اذا كان الفاعل المختار مستجمعا للشرائط يكون
موجبا تاما واذا لم يكن مستجمعا للشرائط فانه لم يكن تاما فالموجب الواقع فى كلام الشارح (موجبا)
يكون بصيغة الفاعل وقوله التام قيد احترازى وكان المحشى قره بصيغة المفعول والموجب
بصيغة المفعول لا يكون الا تاما ولهذا اعترض على الشارح بان قيد التام مستدرك والحق ان
هذا الاعتراض لا رتبة له لانا لو سلمنا ان الموجب بصيغة الفاعل لا يكون الا تاما ومع ذلك
ذكر الموجب مع لا يلزم منه فساد لان كثيرا ما يذكر فى العبارة شى معتبر فى شى مع ذكر
ذلك الشى **قوله** لان الموجب التام مشترك بين الموجبين هذا اتيان كونه للتوضيح لان
غرض المجيب هو ان هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا وكونه مشتركا بين الموجبين لا ينافى
كونه بيانيا لان الحاصل يرجع الى ان الموجب التام متحقق فى موجبين ومشترك بينهما وكان
المحشى حمل معنى التوضيح التعيين وعدم الاشتراك ولهذا اجاب بانه لا توضيح فيه لانه مشترك
وليس كذلك بل المراد من التوضيح هو ان التقييد ليس احترازيا بل بيانيا **قوله** وليضح التخلف (يكون)
عن الموجب التام هذا اشارة الى بحث اخر وهو انه يجوز ان يكون التخلف عن الموجب التام
اذا كان محالا ومستلزما لمحال اخر وهو اجتماع المتنافيين اللذين هما الموجب بالمعنى المذكور وصدور
اثره فيلزم اطراد الحج فى الدليل مع ما عرفت سابقا فلا نطول بذكره **قوله** وليضح ذلك التخلف
لازم لحدوث الخ هذا اشارة الى بحث اخر وحاصله انه اذا كان الفاعل موجبا تاما واثره حادثا
يلزم التخلف البتة سواء كان موقوفا على شرط حادث ام لا لان ذلك الاثر اذا كان حادثا
يجب ان يكون فى لا ازل والموجب التام يكون فى الازل فيلزم سواء كان موقوفا على شرط
حادث ام لا فاعتبار التوقف على الشرط الحادث يكون مستدركا **واعلم** ان هذا البحث وهو
هو قوله وليضح ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب مدافع للبحث الاتى وهو قوله
اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق ويمكن ان يدفع ان كل واحد من البحثين يكون مع
قطع النظر عن الاخر ومثل هذا التوجيه ذكره السيد الشريف فى حاشيته فى شرح حكمة العين فى مثل

هذا المقام

هذا المقام وبالجملة ان هذه الابحاث شايعة فى مقام المنع والجدل **قوله** اقول على هذا التقدير يلزم
قدم الفعل المطلق يعنى يلزم من فرض حدوث الفعل المطلق قدمه لان الشروط اذا كانت متعاقبة
غير متناهية يكون طبيعة الفعل المطلق محفوظة بتعاقب تلك الشروط الغير المتناهية لان لكل الشروط
من افراد طبيعة الفعل المطلق فيكون طبيعة الفعل المطلق قديمة وافرادها حادثة وهذا ليس موافقا
للتحقيق فان اشتبهت ان تتفوه بالقول السابق فاستمع لما يتلى عليك من التحقيق البالغ
واعلم ان القدم والازلية قسمان احدهما القدم الزمانى والازلية الزمانية وثانيهما الازلية الغير
الزمانية والقدم الغير الزمانى فالشى الذى يكون ازليا زمانيا انما يكون باعتبار انه ليس جزء من
اجزاء الزمان فى جانب الماضى الا ويكون ذلك الشى موجودا فيه والحادث الزمانى فى مقابله والشى
الذى يكون قديما غير زمانى انما يكون باعتبار ان لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم فى الخارج اصلا والحادث
فى مقابله فظهر من هذا ان الحدوث لبعض معنيين اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يكون الطبيعة
قديمة بالزمان وافرادها حادثة ولا يجوز ان يكون الطبيعة قديمة غير القدم الزمانى وهو القدم الواقعى
مع كون جميع افرادها حادثة حدوثا واقعيا اما الاول فلان الزمان لما كان قابلا للقسمة لا الى
نهاية فيجوز ان يكون فى جزء من اجزائه فرد من طبيعة ويكون جزء اخر فرد اخر من تلك الطبيعة وهكذا
ولا يكون فرد منها فى جزئين من الزمان بل كل فرد فى جزء منه فقط فيصدق ان الطبيعة موجودة
فى جميع اجزاء الزمان دون فرد منها فيكون افرادها حادثة بالزمان والطبيعة قديمة بالزمان وهذا
مثل ما يقال ان الوزير كان شهرا او شهرين والحال ان فردا منهما لا يكون شهرا او شهرين
فلنفرض بدل الشهر والشهرين السنة والسنتين ولنفرض بدل السنة والسنتين كل الزمان فانه لا
يتفاوت الحكم فى ذلك وبالجملة كلما فرضنا اطول لم يختلف الحكم وهو ظاهر على من انصف من نفسه
واما الثانى فلان القديم الواقعى هو ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم فى الخارج لكن والحادث
الواقعى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم فى الخارج واذا كان جميع افراد طبيعة واحدة

مسبوقة بالعدم في الخارج يلزم ان يكون الطبيعة ايضا مسبوقة بالعدم والا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد
وهو باطل لان الطبيعة مجردة عن الفرد في الخارج والواقع لا وجود لها على ما تقرر في موضعه ولما فرض
ان تلك الشروط الغير المتناهية حادثة حدوثا واقعيا يلزم ان يكون الطبيعة المتحققة في ضمن تلك
الشروط حادثة حدوثا واقعيا والا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد ولا تفاوت في ذلك
الحكم بين كون تلك الشروط متعاقبة او مجتمعة وبالجملة اذا كانت طبيعة تامة من الطبيعة الطبائع
قديمة بغير القدم الزماني فلا يتصور ذلك الا بان يكون جزئي من جزئياته الحقيقية قديما **قوله**
لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام بناء على ان تلك الشروط لما كانت
حادثة فلا يتصور اجتماعها في الازل بل لا بد ان يكون اجتماعها في اللاازل فيكون المشروط مع
شرائطه في اللاازل والموجب التام في الازل فيلزم التخلف وهو خلف وهذا البحث قد علم
سابقا فلا احتياج الا ذكره مرة اخرى فقيل قال البعض الاعلام لا يخفى عليك انه يلزم على هذا
التقدير تخلف المعلول عن الموجب التام واقول هذا اذا كان الاجتماع في الازل ولاجتماع
احتمال آخر نبهناك عليه فتنبه انتهى كلامه وفيه نظر لانك قد عرفت ان لزوم التخلف ليس
باعتبار ان الشروط مجتمعة في الازل والمشروط في اللاازل فيلزم التخلف بل مراد المحشي انه لما
كانت الشروط حادثة فلا يتصور اجتماعها الا في اللاازل فيكون المشروط الحادث مع شرائطه
الحادثة في اللاازل والموجب التام في الازل فيلزم التخلف واما قوله ولاجتماع احتمال
آخر نبهناك عليه فتنبه فاعلم ان هذا القائل عنون قول الشارح متعاقبة ثم قال اي في
الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقي الاول اولا كما في المعد وعلى الثاني يكون
في اطلاق الشرط تجوز وبما قررنا يظهر معنى الاجتماع انتهى كلامه فانظر في كلامه هل ينفع لدفع
الاعتراض على ما قاله المحشي ويمكن ان يوجه كلامه بان مراده ان الشروط المجتمعة الحادثة في الازل
لما كانت غير متناهية تكون الطبيعة في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية فيكون الطبيعة قديمة
والافراد حادثة فلا يلزم تخلف الطبيعة عن الموجب التام وفيه شيء لان عدم توهم كون الطبيعة
قديمة وافرادها حادثة انما توهم في صورة تعاقب الافراد لا الاجتماع ولهذا ذكر
المحشي ذلك الاحتمال في صورة تعاقب الافراد كما وضحناه مع بيان ما هو الحق الحقيق بالتصديق
لان قدم الطبيعة في صورة الاجتماع المذكور ليس معقولا بناء على جواز تحقق الامور الغير

المتناهية

المتناهية دفعة مع انه لا تفاوت بين الطبيعة وافرادها في الوجود ومعنى اجتماع الشروط على ما يفهم من حاشيته
عليه هو ان لا يحدث شرط عقيب شرط بل يكون حدوث جميعها معا فح لا تفاوت بين الطبيعة
وافرادها لان وجودهما معا على هذا الفرض يكون معا **قوله** لا خفاء عليك الخ واعلم ان عنوان
هذه الحاشية متقدم على عنوان الحاشية السابقة عليها وايضا هذا البحث قد علم مما سبق في قوله ولهم ذلك
التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور الخ وكان اعادة هذا البحث لذكر قوله
فان قيل مراد الشارح الخ لانه لا يمكن هذا التوجيه من جهة الشارح ولما لم يذكره فيما سبق اراد المحشي ذكره
ههنا وحاصل التوجيه هو ان مراد الشارح من قوله يلزم قدمه القدم بالشخص او القدم بجميع الاجزاء
والا يلزم الحدوث بالشخص انما يتم لشروط حادثة فلا بد من قوله اذ لو كان حادثا الخ ونحو لا يكون
مستدركا وحاصل دفع ذلك التوجيه هو ان الاستدراك باق بحاله لانه يتم المقصود بدونه
بان يقول في بيان المنافاة بهذا ان تأثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه
بالشخص او القدم بجميع الاجزاء والكل باطل لما بينا قبل بقوله اذ لو كان حادثا الخ مستدرك
في البيان فان قيل يجوز ان يكون هذا بيانا وما ذكره الشارح بيانا آخر قلت هذا مدفوع بما
ذكره المحشي بقوله وايضا لا يندفع الخ **قال المصنف قدس سره** والواسطة غير معقولة منع كلامه قدس سره
موافقا لما ذكره في نقد المحصل ولا بأس بان ننقل عبارته ثمة قال فيه بعد ما نقل هذا الاعتراض
الذي ذكره الشارح عن الامام الرازي والمعتمد في ابطالها ان الواسطة يمتنع ان يكون واجب الوجود
لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من العالم
ما سوى المبدأ الاول فاذا دفع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال انتهى
وقد يقال في توجيه كلام المصنف وهو قوله والواسطة غير معقولة انه بعد نفي الايجاب يتوهم
انه لا يلزم ثبوت الاختيار لان الايجاب الذي علمنا من الطبائع منتف عن الواجب تعالى لكن
للمتوهم ان يقول ان الاختيار الذي شاهدنا من بعض الموجودات كالانسان مثلا ليس في
الواجب ايضا لان اختيار الواجب تعالى ليس من قبيل اختيارنا لان اختياره واجب واختيارنا
ممكن فيلزم ثبوت الواسطة بين الايجاب الذي في الطبائع وبين الاختيار الذي فينا فاشار
قدس سره الى دفع هذا بقوله والواسطة غير معقولة وحاصله انا سلمنا ان اختيار الواجب
ليس من قبيل اختيارنا بمعنى انه ليس ممكنا واختيارنا ممكن وانه ليس زائدا واختيارنا زائد

بالذات بالذات بالذات

الغير المتناهية

يلزم

وبما حررنا

جانب بود

والحدوث بالشخص

مثلا

بالذات بناء على عينية الصفات الكمالية للواجب تعالى

بالذات

لكن هذا لا يخرجه عن كونه اختيارا بل اللازم ح ان يكون اختياره اكد واقوى من اختيارنا فرداً كاملا من الاختيارات ومثل ذلك ان الوجود اذا فرضناه قائما بذاته فهذا لا يخرجه عن كونه وجودا بل فرداً تاما من الوجودات كالبياض مثلا فانه لو جاز قيامه بنفسه بدون الموضوع لكان بياضا تاما نافذا بنفسه عنا وكذا علمه تع وقدرته وحيوته وغيرها من الصفات الكمالية وعلى هذا التوجيه يكون اعتراض الش على المص قدس سره غير متقابل لشئ من شئ منهم واده قدس سره وقد يحقق الشارحين كلام المص بحيث يكون اعتراض الش غير متقابل له وحاصله ان موجد الشئ لا يخ اما ان يكون بوجه لا يمكن ان يتخلف عنه معلوله اولا فان كان الاول كان موجبا وان كان الثاني كان مختارا فلو لم يكن الواجب تع قادرا مختارا كان موجبا لانه لا واسطة بين كون موجد العالم قادرا وبين كونه موجبا على ما ذكرنا فتجويز كون ان موجد العالم لا يكون قادرا ولا موجبا بل متوسطا بين الايجاب والاختيار غير معقول والى هذا اشار بقوله والواسطة غير معقوله والوجهان متقاربان فقيل اقول لا يبعد ان يكون قول المص قدس سره اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين الى ان القدرة زائدة على الذات وتوجيهه انه لما امتنع تعدد الواجب يكون القدرة ممكنة ولا يجوز ان يكون علتها غير الذات لاستحالة احتياج الواجب تع في الصفة الحقيقية الى امر خارج لكونه نقصا يجب تنزيهه عنه اتفاقا ولان غير الذات مستند الى الذات فيكون الذات موجبا في ايجاده لا قادرا لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون الذات فاعلا بالاختيار للقدرة لهذا الاخير بعينه فلزم كون الذات موجبا في البعض فلا يكون قادرا على الكل وليس لبعض في الكل موجبا في الكل وهو الواسطة بين القادر والموجب المنفية بقوله والواسطة غير معقوله وسيجئ بيان عدم المعقولية عنقريب وح لا يتوجه ما سنذكره الش انتهى كلامه بالفاظه ويمكن ان يناقش بانه لا حسن لهذا التوجيه لان رد مذهب الاشاعرة وبيان المفاسد التي يلزم عليهم سيجئ وهو مبحث براسه وليس غرض المص الاشارة الى رد مذهبهم ههنا لانه قدس سره يجعل له بحثا على حدة فيما سيأتي ويمكن ان يق ان قول المص قدس سره اشارة الى جواب الاعتراض الذي اورده الش بتقريره ان المختار الكل واتم من الموجب والمنع عليه مكابرة كما ذكره غياث المدققين والخالق اكمل من المخلوق وهذا بديهي ايضا فاذا كان كذلك لم يصح ان يكون المخلوق قادرا وخالقه غير قادر فتجويز كون الواجب غير قادر دائرة قادرا غير معقول لانه يستلزم ان يكون المخلوق اشرف من خالقه واكمل منه ويمكن ان يق

حاصلا ان يكون بكل واحد منهما عين ذات الواجب تع

ليقض ان قول المص

ليض ان قول المص والواسطة غير معقوله اشارة الى دفع ما اورده الش وتقريره ان موجد العالم المختار خالقه يجب ان يكون قادرا الا ان موجد العالم يجب ان يكون عالما على ما سيجئ في مبحث اثبات علم الواجب تع فتجويز كون الواسطة قادرا مختارا دون موجده وخالقه غير معقول والوجهان متقاربان لكن الفرق بينهما بين ٭ واعلم ان جميع ما ذكرنا من التوجيهات لقول المص والواسطة غير معقوله انما هو على سبيل المماشاة وعدم بيان الايجاب الذي هو محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين فنقول قد عرفت فيما سبق ان الايجاب له ثلثة معان احدها الايجاب الذي يكون للطبائع كالنار وهذا المعنى منفي عن الواجب تع باجماع العقلاء وثانيها الايجاب الخاص الذي هو الوجوب بالنظر الى الارادة وهذا الوجوب ثابت له تع باجماع الحكماء والمعتزلة لانه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في اثبات القدرة والاختيار على ما نقلنا عن المص في شرح الاشارات وثالثها امتناع انفكاك وجود العالم عن وجود الواجب تع وهذا المعنى ثابت له تع عند الحكماء القائلين بقدم العالم ومنفي عنه تع عند المتكلمين بل باجماع المليين فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في المعنى الاخير وهذا النزاع يرجع الى النزاع في قدم العالم وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه اذا عرفت هذا التحقيق كان لك ان تق ان هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان معترضا يعترض بانه بقي احتمال احتمال آخر وهو انه يجوز ان لا يكون الواجب تع موجبا بالايجاب الذي للطبائع ولا موجبا بالايجاب الذي بالنظر الى الارادة والاختيار فلا يكون موجبا ولا مختارا بل يكون واسطة بينهما فيكون موجبا بايجاب آخر بينهما فاجاب بان الواسطة غير معقوله ووجه عدم المعقولية هو انه لو لم يكن له شعور وارادة واختيار في فعله فيكون كالطبائع وان كان له شعور وارادة واختيار في فعله فيكون مختارا وليض سيجئ البرهان على اثبات القدرة والاختيار له جل شانه فلا معنى للواسطة ايضا ويمكن حمل كلام المص على وجه آخر وهو ان يكون هذا ردا على القول بان النزاع بين الحكماء والمتكلمين في امرين

بلغ

بالمعنى

٧ فيمكن لك توجيه كلام المص على وجه يكون مبنيا على هذا التحقيق صح

احدهما ان الایجاب والاختیار ثابتان فی القدم والحدوث وحاصل الرد هو ان الایجاب الذی بالطبع
منفی عنه تعالی باجماع العقلاء والمراد باثبات القدرة والاختیار والایجاب بسبب الارادة والاختیار مشترک
بین الحکماء واکثر المتکلمین والواسطة بین الایجاب الذی بالطبع وبین الایجاب الذی یکون بالارادة
بالارادة والاختیار غیر معقول فلا یتصور النزاع فی الایجاب فبقی ان یکون النزاع منحصرا فی قدم العالم
وحدوثه لان الواسطة غیر معقولة وهذا التوجیه موافق لما ذکره المص قدس سره فی شرح الاشارات
من انه لا نزاع بین الحکماء والمتکلمین فی اثبات القدرة والاختیار للواجب بل النزاع بینهما فی قدم
العالم وحدوثه قال الشارح اقول لم یثبت فیما سبق الخ هذا الاعتراض انما نشأ من عدم فهمه غرض المص
قدس سره لانه قدس سره لم یقل وجود العالم بعد عدمه لما سبق ینفی الایجاب حتی یرد علیه انه لم
یثبت فیما سبق الی آخر ما ذکره الشارح وبالجملة لیس فی کلام المص اشارة الی تعلیل هذا المطلب بشیء
فکیف یصح الجزم بان تعلیله یکون بما سبق ثم الاعتراض علیه فیحتمل ان یکون تعلیل هذا المطلب بالاجماع
والحدیث النبوی المشهور الدال صریحا علی هذا ولما کان المشهور ان دلیل وجود العالم بعد عدمه
هو الاجماع والحدیث النبوی المشهور الدال صریحا علی هذا لم یصرح المص قدس سره بها لان الشهرة
کفت مؤنة الذکر وقد عرفت سابقا توجیهات اخر لکلام المص بحیث یندفع بها اعتراض
الشارح **قوله** اقول العمدة فی اثبات حدوث العالم الخ قیل اثبات العالم بالاجماع والحدیث المشهور
مستلزم للدور لان حجیة الاجماع والحدیث یتوقف علی اثبات النبوة واثبات النبوة موقوف
علی کون الواجب قادرا لا موجبا لانه لو کان موجبا لکان لقائل ان یقول یجوز ان لا یقدر علی
عدم اظهار المعجزة فی ید الکاذب فاثبات حدوث العالم متاخر عما هو متاخر عن ثبوت
القدرة بمرتبتین واجیب بان اثبات النبوة لا یتوقف علی القدرة بمعنی صحة الفعل والترک
بل علی القدرة بمعنی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل لانه علی تقدیر الایجاب الذی ذکره الحکماء
یکون افعاله تعالی مشتملة علی حکم ومصالح فلا یجوز علیه تعالی اظهار المعجزة علی ید الکاذب
لانه قبیح یجب تنزهه تعالی عنه ونقل ان بعض المدققین قال فی رسالة دلیل الهدی انه اذا ثبت

قال

المعجزات

المعجزات یحصل الیقین بصدق صاحب المعجزة بلا ارتیاب فیحصل العلم بکل ما اخبره حتی بوجود الواجب تعالی
وبکل سائر صفاته تعالی وبکل حدوث العالم وامثالها وبالجملة اثبات النبوة لا یتوقف علی القدرة
والاختیار مطلقا بل علی وجود الواجب تعالی لان اثبات النبوة لا یکون الا باظهار المعجزة والحق
انه یحق ان اثبات النبوة موقوف علی وجود القدرة والاختیار لا علی العلم بوجود القدرة والاختیار
لانا نعلم بدیهة ان اظهار المعجزة علی ید الکاذب قبیح عقلا یجب تنزهه تعالی عنه وهذا القدر کاف فی
اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة یثبت صدق النبی صلعم واذا ثبت صدقه ثبت صدقه فی کل ما اخبره
ومنه حدوث العالم فیجوز ان یکون اثبات النبوة موقوفا علی اصل القدرة والاختیار والعلم بالقدرة والاختیار
یکون موقوفا علی اثبات القدرة فقد حصل اختلاف الجهة فلم یلزم الدور **قوله** کان للعدم شرکة
فی افادة الوجود الخ حاصل هذا البرهان وتوضیحه علی وجه ان کل ممکن بما هو ممکن باعتبار ذاته
لا یکون الا بالقوة الصرفة ولیس له بهذا الاعتبار استشمام رائحة من الفعلیة اصلا وهو ظاهر جلی فلا بد
ان یکون لکل ممکن مخرج من القوة الی الفعل ولا بد ان یکون لذلک المخرج مما هو مخرج من القوة الی
الفعل بالفعل من کل الوجوه والا یلزم ان یکون للقوة دخل فی اخراج الشیء من القوة الی الفعل وهو
باطل بالبدیهة فیلزم ان یکون المخرج المذکور بالفعل من کل الوجوه والفعلیة من کل الوجوه انما هو صفة
الاول تعالی فثبت من هذا ان مفیض الفعلیة والوجود لیس الا الواجب فان قیل لم لا یجوز
ان یکون الممکن بعد اکتساب الوجود من الواجب وبعد خروجه من القوة الی الفعل مفیض الوجود علی
ممکن آخر قلت تمسک التحلیل یبطل هذا الاحتمال بیان ذلک ان العقل یحلل الممکن الموجود الی ما با
لقوة والی ما بالفعل ثم یقول ان ما بالقوة لا دخل له فی اخراج الشیء من القوة الی الفعل فیطرحه
حذف هاتین ثم ینظر الی ما بالفعل فلو کان مشوبا بالقوة فیحلله ایضا وهکذا الی ان ینتهی بالتحلیل
الی ما بالفعل المحض وما لیس هذا الا الواجب تعالی بالذات فظهر من هذا سر ما وقع فی الکتاب الکریم الا ان
الله خالق کل شیء ولا اله الا هو خالق کل شیء فاعبدوه وهل من خالق غیر الله وصحة قول من
قال ان الامکان علة للاحتیاج الی علة واجب الوجود بالذات فان قیل اذا کان موجد جمیع الاشیاء

علة للحاجة الی علة ما فی بادی الرأی وادق النظر
وبعد التحقیق وتعمق النظر ینکشف
ان الامکان علة للاحتیاج
الی علة م

هو الواجب تع فينهدم بنيان التكاليف الشرعية والثواب والعقاب وغيرها قلت لا منافاة بين
ما حكم عليه البرهان واقتضاه وبين كون العبد فاعلا مختارا الذي هو مناط صحة التكاليف الشرعية
والثواب والعقاب لان الذي دل عليه البرهان هو ان مفيض الفعلية والوجود لا يكون الا الواجب تع
لا انه لا يكون ممكن من الممكنات موقوفا عليه بالنسبة الى ممكن اخر ولا يكون ممكن جزءا لممكن اخر
فهذا مما لا ينفيه البرهان فنقول ان العبد فاعل انما هو بمعنى انه مباشر للفعل ويكون هو باعتبار فهذا ب
قدرته وارادته جزءا اخيرا من العلة التامة فقدرة العبد وارادته لها دخل في افعاله وهذا القدر
كاف في صحة التكاليف والثواب والعقاب وبما انتم بذلك ما روي عن بعض المعصومين لا جبر ولا
تفويض في افعالنا الاختيارية بل امر بين امرين وسيجيء تفصيل ذلك في مبحث
افعال العباد فان قيل فح لا تفاوت بين مذهب الاشعري والمعتزلة لان الاشعري ايضا يقولون انه والحكماء ب
لا مؤثر في الوجود الا الله قلت فرق بينهما لان الاشعري وان كانوا قائلين بانه لا مؤثر في
الوجود الا الله لكنهم قائلون ايضا ليس ربطا عقليا بين ممكنين اصلا بل عادة الله جارية بان
يتحقق افعال العباد مثلا عقيب ارادة العبد وليست ارادته موقوفا عليها وبالجملة الاشعري
يقولون انه ليس ربطا عقليا بين ممكنين حتى قالوا ان النتيجة فائضة من المبدأ الفياض من غير ربط اصلا ب
عقلي بين المقدمات والنتيجة بل بطريق جري عادة الله تع بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات بينها ب
بخلاف المعتزلة فانهم يقولون بالربط العقلي بين ممكنين ولهذا قالوا بالوجوب العقلي ايضا الحكماء ب
بخلاف الاشعري فانهم لم يقولوا الا بالوجوب الشرعي واذا عرفت بالبرهان ان مفيض الوجود
والوجود لا يكون الا الواجب تع وان الامكان بالنقص والبرهان علة للاحتياج الى الواجب تع
بالذات لا الى علة ما مطلقا فاعلم ان سلسلة الممكنات المترتبة اذا لوحظت باعتبار ان كل واحد
واحد منها بحسب جوهر ذاته الممكنة مجعول الواجب بالذات يكون بهذا الاعتبار سلسلة عرضية
وجميع احاد تلك السلسلة متساوية في الفاقة والاستناد اليه ابتداء بلا واسطة واذا لوحظت
تلك السلسلة باعتبار ان بعضها مرتبطا ببعض اخر وموقوف عليه بحسب الشرطية والمشروطية و مربوط ب
والسببية والمسببية تباعا على ان بعضا منها لما كان ناقصا في حد ذاته بحيث يمتنع استناده

اليه تع

اليه تع بدون الشروط والاسباب فيحتاج الى الشروط والاسباب ليمكن له الاستناد اليه تع يكون سلسلة
طولية منتهية اليه تع بالضرورة البرهانية فالممكنات باعتبار هذه السلسلة الطولية تختلف
مراتب احتياجها الى الواجب تع فكلما كان العبد ابعد عن جنابه تع يكون احتياجه اليه اكثر
لانه يحتاج الى جنابه تع في افاضة وجود نفسه وافاضة وجود شرائطه واسبابه لنقصانه
عن ان يستند اليه تع بدون تلك الشرائط والاسباب وكلما كانت اقرب يكون احتياجه اقل
ولهذا قال بعض الاكابر من الحكماء كلما كان المعلول كان الفيض اكثر وكلما كان المنبع اقرب ابعد م
كان الفيض والخير اقل فالعقل الاول اقل والنظام الكلي الجلي يستند الى الواجب بلا واسطة
فلا يتصور سلسلة طولية بالقياس اليهما بل المتصور بالقياس اليهما هو السلسلة العرضية وبالقياس
الى ما عداهما يتصور السلسلتان الطولية والعرضية جميعا ومن قال بهذه التحقيقات كالمحقق من المحققين ب
الحكماء والمتكلمين لو قال ان بعض ممكن علة لبعض اخر فليس مراده الا الشرطية والسببية
لانه يصح ان يكون ممكن علة فاعلية بالقياس الى ممكن فلا يعترض عليه بما اعترض ابو البركات
البغدادي ونقل المصنف والمحقق المحقق قدس سره في شرح الاشارات وحاصل اعتراضه ان الحكماء
يقولون تارة لا مؤثر في الوجود الا الله وتارة ان العقل الاول علة للعقل الثاني فبين
كلاميهم تدافع واجاب عنه المصنف هناك وحاصله ان مرادهم بكون العقل الاول علة
للعقل الثاني ليس الا السببية والمسببية والشرطية والمشروطية لان العقل الاول علة مقتضية معينة ب
لوجود العقل الثاني والعقل الثاني يكتسب الوجود منه وجميع ما ذكرناه هو عرش التحقيق والاتقان
ومعترك حل اقامة البرهان وماوى عقول بني نوع الانسان اياك وان تتعداه بوساوس
اوهام جنود الشيطان فاز جها براهين تقويم الايمان ودوام ملازمة اهل الكمال و
العرفان واجتنب عن مخالطة النفوس الناقصة المعاندة من ابناء الزمان فان مرض

النقصان والبطلان من الاعراض المسرية في نفوس ممن لا عيان على ما قال الفيلسوف الكبير العظيم
افلاطون الالهي فان النفوس جربا كالابدان ومن قال ان بعض الممكنات يفيض وجود
بعض آخر على ما هو في المشهور ورتبة مشهور ولا اثر له الا الواجب ثم اوجد العقل الاول
ثم العقل الاول اوجد العقل الثاني وهكذا الى العقل الفعال ثم العقل الفعال يستند اليه
جميع ما بعده فان في السلسلة الطولية والعرضية ايضا وهؤلاء الاقوام لم يقولوا بان لا بمكان
علة محتاجة الى الواجب بالذات ابتداء بل هم يقولون ان الامكان علة الانتهاء الى الواجب
بالذات فطبائع كل الممكن عندهم هو الانتهاء الى الواجب بالذات فاذا لوحظت الممكنات
من حيث ان كل واحد منها ممكن يقتضي طبائعها الانتهاء الى الواجب بالذات يكون سلسلة
عرضية واذا لوحظت من حيث ان بعضها مستند الى بعض آخر بمعنى ان بعضا منها يستفيد
الوجود من بعض آخر لا من الواجب فالواجب هو علة بعيدة لكن واسطة الاثر لان
طبائع كل ممكن هو الانتهاء الى الواجب ثم يكون السلسلة بهذا الاعتبار طولية منتهية اليه
واعلم ان كل معلول في السلسلة الطولية بهذا الاعتبار له احتياجان فقط احدهما احتياجه
الى علته القريبة وثانيهما الاحتياج الى الواجب تعالى بناء على ان اقتضاه الانتهاء الى الواجب
بالذات طبائع كل ممكن واما احتياجه الى علة بعيدة غير الواجب بالذات لا يكون
الا بالعرض لان العلل البعيدة غير الواجب بالذات في تلك السلسلة غير واسطة الاثر لان  غير
العلة البعيدة قسمان احدهما علة بعيدة غير واسطة الاثر كما في لوازم الماهية فان لازم
الماهية انما يحتاج الى جاعل الماهية بالعرض لا بالذات لان لازم الماهية ليس احتياجه الى
جاعل الماهية باعتبار نفسه لانه لو فرض ان ملزومه يصح وجوده بدون الجاعل لكان لازم
الماهية لازما لها ايضا وثانيهما علة بعيدة واسطة الاثر كالواجب تعالى لانه قد ثبت
بالبرهان ان كل ممكن باعتبار امكانه يجب ان ينتهي الى الواجب فالانتهاء الى الواجب بالذات

طبائع

طبائع كل ممكن فليس شيء من الممكنات غنيا عن الواجب بالذات ولا يصح ان يكتفي بعلته القريبة
عن الواجب بالذات كما في سائر العلل البعيدة بحكم البرهان بخلاف المعلول الذي وقع في السلسلة
الطولية التي ذكرناها اولا فانه لو وجد هناك معلول يكون له احتياجات كثيرة كما ذكرناها
فاحسن التدبر حتى ينكشف لك جلية الحال **قوله** والاعراض المفارقة فيه بحث لان البرهان
المنقول عن بهمنيار على ما حررناه وقررناه دال على ان الجاعل موجد ما وافاضة وجود
موجود ما سواء كان جوهرا او عرضا مفارقا او ماديا تختص بجنابه تعالى وليس في ماهية ممكن ما
من الممكنات افاضة الوجود على ممكن آخر وايجاده نعم يصح ان يكون ممكن شرطا وسببا
بالقياس الى ممكن آخر فاخراج حركات الافلاك واستثناؤها خروج عن اطاعة حكم البرهان
واستثناؤها في القواعد العقلية وهو باطل قطعا واقول فيما نقل عن التحصيل بحث ظاهر لانه
ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن
لا نم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى
يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة
مستندا بانه ليس للعدم الذي نسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة تحقق
في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل وهو مستحيل فعلى هذا نقول لم يلزم مما نقل نفي الواسطة بالبرهان
العقلي وان اراد بالبرهان العقلي غير هذا فليس في الكتاب منه اثر ولم نطلع عليه في
موضع حتى نعلم صحته او فساده انتهى بالفاظه وفيه بحث لانه فرق بين معنى ما بالقوة
وبين ما بالقوة لان معنى الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفة ما
معنى

[illegible]

من الصفات ثم لم يحصل لها بالفعل بعد وهذا لا يتصور الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها
حاصلة لها بالفعل عندهم ومعنى الثاني هو ان يكون الذات والحقيقة داخلة تحت مفهوم ما بالقوة
وهذا المعنى شامل لجميع الممكنات سواء كان مجردات او ماديات ثم قد عرفت ان كل ممكن
بما هو ممكن وباعتبار ذاته لا يكون الا بالقوة المحضة وليس له شائبة الفعلية اصلا فاذا
كان جميع الممكنات باعتبار ذاتها بالقوة فلا بد لها من مخرج يخرجها من القوة الى الفعل
الى آخر ما نقلنا سابقا اذا عرفت هذا فاعرف وجه اندفاع ما ذكره لان المراد
من قوله معنى ما بالقوة ليس الصفة المحققة في الواقع ولا ما اعم منها حتى يشمل الامكان الذاتي
الذي هو ليس من الصفات المحققة في الواقع بل هو من الصفات الاعتبارية لان هذين الاحتمالين
انما يعقلان اذا كان مراد المستدل معنى ما بالقوة لا معنى ما بالقوة والحال ان المراد على
ما قررنا وبينا سابقا المعنى ما بالقوة لان جميع الممكنات باعتبار ذاتها داخلة تحت مفهوم
ما بالقوة كما مر **قال المص** قدس سره ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين
يعني يعرض الوجوب والامكان للمعلول باعتبارين وتقرير الدليل على وجه يكون بهذا
المعنى جوابا له هو ان القدرة والاختيار مع العلة والاثر الذي هو المعلول فرع
امكان ذلك الاثر وامكان ذلك الاثر مم لان الاثر اما واجب الوجود او ممتنع الوجود
لان الفاعل اما مستجمع لجميع شرائط التاثير او لا فان كان مستجمعا لها فالاثر واجب الوجود
وان لم يكن مستجمعا لها كان الاثر ممتنع الوجود فلم يتحقق امكان الاثر حتى يصح القدرة عليه
وتقرير الجواب ان الاثر ممكن بالنظر الى ذاته وواجب بالنظر الى استجماع الشرائط
او ممتنع بالنظر الى عدم استجماع الشرائط والامكان الذاتي لا ينافي الوجوب بالغير
او الامتناع بالغير والتنافي انما يكون فيما بين الامكان الذاتي والوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي وعلى ما قررنا لا وجه لقول الشارح وهذا ما يقال ان الوجوب

بالاختيار

(هامش: لانه مم — لا بالتوصيف م — يعني — الى علة م)

بالاختيار لا ينافي الاختيار لان النافي للقدرة انما يكون دليله بالنظر الى جانب المعلول فقوله
الشارح وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يناسب لجواب الدليل
الثاني وايضا الامكان في عبارة المص منسوب الى نفسه لا الى صدور الاثر كما ذكره الشارح
فتوجيه الشارح ليس بتوجيه **قال الش** فلا يتمكن من الترك اعلم ان هذا الدليل باعتبار
ملاحظة حال العلة كما ان الاول باعتبار ملاحظة حال المعلول وحاصل هذا الدليل هو ان
القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك لا يتصور ثبوتها للفاعل والعلة لان هذه القدرة
بهذا المعنى لا يخلو اما ان يكون ثابتة حال وجود الاثر وهو باطل لان الفاعل حينئذ لا يتمكن
من الترك بل يجب الفعل واما ان يكون ثابتة حال عدم الاثر وهو باطل ايضا لانه حين
عدم الاثر يجب العدم ويمتنع الفعل ولا يثبت للفاعل التمكن من الفعل والترك اصلا
وجواب المص لا يكون تاما على ما ستعرفه والجواب التام الدافع لهذا الاستدلال
هو ان يقال انه يمكن الجواب باختيار كل واحد من شقي الترديد اما الاول فنختار
ان التمكن من الفعل والترك حال وجود الاثر بمعنى ان الفاعل اذا اخذ باعتبار
ذاته مع قطع النظر عن الارادة ثبت له التمكن من الفعل والترك حين وجود الاثر
ووجوب الفعل انما هو مع ملاحظة الارادة فكون الفاعل مما يجب ان يصدر عنه
فعله انما هو مع ملاحظة الارادة لا بدون ملاحظة الارادة فهذا الوجوب
انما هو بسبب الارادة والاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وهذا
ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله حين وجود الاثر

يجب الفعل ان اراد انه يجب الفعل بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة فهو ممنوع وان اراد انه يجب مع ملاحظة الارادة فهو مسلم ولا يضرنا لانا لم ندع ان التمكن من الفعل والترك ثابت للفاعل مع ملاحظة الارادة بل انما ادعينا انه ثابت له بدون ملاحظة الارادة واما الثاني فنختار ان التمكن من الفعل والترك حال عدم الاثر لكن التمكن من الفعل والترك انما هو ثابت لذات الفاعل مع قطع النظر عن ارادة الترك او عدم ارادة الفعل ومع قطع النظر عن ملاحظة ارادة الترك او عدم ارادة الفعل لا يثبت التمكن من الفعل والترك في تلك الملاحظة قوله اما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل ان اراد انه يجب العدم بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن ارادة الترك او عدم ارادة الفعل فهو ممنوع وان اراد انه يجب العدم مع ملاحظة ارادة الترك او عدم ارادة الفعل فهو مسلم ولا يضرنا لانا لم ندع ان التمكن من الفعل والترك ثابت للفاعل بجميع الاعتبارات والملاحظات بل ادعينا انه ثابت له باعتبار ذاته بدون ملاحظة الارادة قوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح هذه شبهة مشهورة وتوضيحها ان الصفات الكمالية عين الواجب تع عند الحكماء والمعتزلة فلم يبق بينهما نزاع في قدم العالم وحدوثه لانه على ذلك التقدير يكون الذات والقدرة والارادة والعلم بالاصلح وبالجملة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم قديما لان جميع تلك الصفات عين الذات والذات في الازل فيلزم قدم العالم ويلزم منه ثبوت الايجاب ونفي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك على ما هو مذهب المتكلمين واعلم ان هذه الشبهة ترد على القائلين بزيادة

الصفات

~~للباري لكن ملبس بشي من الممكنات غنيا عن الواجب بالذات ولا يصح ان يكتفي بعلية القريبة عن الواجب بالذات كما في سائر العلل البعيدة بحكم البرهان بخلاف المعلول الذي وقع في السلسلة الطولية التي ذكرناها اولا فانه يوجد هناك معلول يكون له احتياجات كثيرة كما ذكرناها فاحسن التدبر حتى ينكشف تلك الحال والا فوافق المفارقة فيه بحث لان البرهان المنقول عن الشيخ يجري على ما حررناه وقررناه~~

الصفات ايضا لانه اذا كان الواجب تع قديما والقدرة والارادة قديمتين يلزم قدم المراد والجواب الجواب واما الجواب بان الارادة قديمة والتعلق حادث ليس بشي لانه يلزم التسلسل في التعلقات او الترجيح بلا مرجح قوله قلت لما كان المراد في حاصل الجواب هو التصرف في جانب المعلول يعني ان الممتنع هو الاول والذي يتعلق به العلم بالاصلح والاول الذي يتعلق به العلم بالاصلح انما هو الحادث في الوقت المعين لا القديم الازلي لانه لم يتعلق به العلم بالاصلح حتى يلزم وجوده في الاول وحاصله ان الاصلح بحال الممتنع هو الوجود الحدوثي فقط لان العلم بالاصلح انما تعلق بالوجود الحدوثي دون الوجود الغير الحدوثي فالوجود الغير الحدوثي الذي هو الوجود الازلي لم يصر متعلقا للعلم بالاصلح حتى يلزم تحققه ويمكن ان يق ايضا ان الوجود الغير الحدوثي الذي هو الوجود الازلي للعالم يجوز ان يكون ممتنعا فكون الواجب تع وجميع صفاته الكمالية قديما لا ينفع في ايجاده لان الاول الذي يكون ممتنع التحقق لا يصير متعلق الايجاد كما ان شريك الباري لا يصير متعلق الايجاد وبالجملة نختار ان جميع ما يتوقف عليه وجود العالم يكون في الازل لكن لا يكون في وجود العالم في الازل لجواز ان يكون الوجود الازلي للعالم ممتنعا لا يقال اذا لم يتحقق امكان وجود الازلي للعالم في الازل فلم يكن العلة التامة لوجود العالم في الازل قلت الامكان من مراتب المعلول وما هو موقوف في جانب المعلول لا العلة كما هو المقرر المعلوم فان قلت

في الازل

فح يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة والحال ان البرهان حكم بان المعلول يجب ان يكون مع علة التامة ولا يجوز التخلف عنها قلت البرهان انما حكم بالمعية التي لا يابى عنها ذات المع واما المعية التي تابى عنها ذات المع فيمتنع تحقق تلك المعية كما ان المع يمتنع ان يكون في مرتبة ذات العلة التامة لانا نعقل العلة التامة ولم يكن في تلك المرتبة المعلول ذات المع فيلزم التخلف ولا فرق بين التخلف في الوجود الذهني والوجود الخارجي اصلا وارتكاب ان كلما نعقل العلة التامة يكون المع موجودا في تلك المرتبة خروج عن حكم الوجدان لان ماهية الاربعة علة تامة للزوجية والحال انه يمكن لنا تصور مهية الاربعة بدون التصور الزوجية لان الزوجية ليست في تلك المرتبة لان الماهية من حيث هي ليست الا هي بل يكون الزوجية في مرتبة اخرى قال صدر المدققين في رسالة اثبات الذات والصفات فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل لفعله وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة مم وان صدور ذلك الفعل عنه لو سلم انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه الكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل منه لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك نفس ذاته قال الشيخ الولد تحرير الجواب وتوجيهه انه ان اريد بالفعل في السوال حيث قال اذا كان فاعلية الفاعل لفعله وعلمه بذلك نفس ذاته لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه الفعل الخاص على ما هو الظاهر المتبادر لا ما يشتمل الطرفين المتقابلين فلا نسلم ان القدرة اذا تعلقت بفعل تعلقت باحد الطرفين على هذا الوجه والا لم يكن قدرة على ما يظهر بالنظر فيما ذكرنا انفا وان اريد به الفعل وجودا وعدما ايجابا او اعداما وكفا فالملازمة مم ولم لا يجوز ان يكون

صدور كل

صدور كل فعل ومقابله جائزا ممكنا نظرا الى ذات الفاعل فيكون متمكنا من كل منهما ولم يصدر عنه الا طرف صدر لمصلحة زائدة مثل زيادة استحقاقه واستعداده لان يصدر دون مقابله فان قلت هذا الاستحقاق والاستعداد اذا كان موجبا لصدوره ملجأ للفاعل على فعله دون مقابله لم يكن الفاعل متمكنا من الطرفين فلم يكن قادرا وان لم يكن كذلك بل اختاره الفاعل لمصلحة وهو راى انه خير من مقابله لزم ان يكون فاعلا لغرض والحكماء يمنعون هذا ولا يعللون افعاله تع بالاغراض قلت نختار الاول اولا ولا نسلم انه لو كان الاستحقاق موجبا ملجأ لم يكن الفاعل متمكنا قادرا بل الفاعل بذاته قبل هذا متمكن ولزوم الفعل بعده لا يوجب الالجاء ولا ينافي القدرة والتمكن نظرا الى نفس ذاته وهو المعتبر وثانيا الثاني ونقول ان اريد بالغرض غير نفس الفعل فاللزوم مم وان اريد ما يشمله فبطلان اللازم غير مسلم لجواز اطلاقه واعلم ان الفرق بين ما ذكره المحشي وبين ما نقلنا عن صدر المدققين هو ان ما ذكره المحشي ظاهره ناظر الى اثبات قدم العالم اولا ويتفرع عليه نفي القدرة واثبات الايجاب وما نقلنا عن صدر المدققين ظاهره ناظر الى نفي القدرة واثبات الايجاب وليس في كلامه ما يشعر باثبات قدم العالم فان امكن اجراء محصل كلامه على اثبات قدم العالم وبالجملة ما لهما وجه واحد

قوله لقائل ان يقول الوجوب بالارادة والاختيار هي حاصله ان الوجوب الناشي من الارادة التي هي عين الذات ينافي القدرة التي هي بمعنى صحة الفعل والترك لان الارادة اذا كانت عين الذات كانت لازمة لها فلا يمكن الترك والا يلزم التخلف ولا ينافي القدرة التي هي فسرها الحكماء وهي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل فلم يلزم عليهم التخلف بخلاف المتكلمين وفيه بحث لانه ان اراد ان الارادة لما كانت عين الذات فيلزم قدم المراد فيثبت الايجاب فهذا البحث قد مر مع جوابه

وان اراد ان القدرة والاختيار عند الحكماء غير القدرة والاختيار عند المتكلمين على ما تشعر به قوله على تفسير
الحكماء فيكون الوجوب بالاختيار منافيا للقدرة التي عند المتكلمين دون القدرة التي عند الحكماء
فيرد عليه ح انه يلزم بطلان ما ذكره سابقا من ان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس في قدم العالم
وحدوثه ويمكن ان يق ح ان المحشي لما استشعر بهذا اشار الى دفعه بقوله والحاصل ان انفكاك
العلة التامة لا يعني ان الحاصل البحث هو انه يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة على المتكلمين لانهم يقولون
بحدوث العالم دون الحكماء فانهم يقولون بقدم العالم لكن بعد محل تأمل فتأمل فيه ولنعد قوله
مع كونها غير زائدة التقييد فيه بعدم الزيادة ليس بشيء لانه على تقدير زيادة الارادة ايضا
يلزم الفساد المذكور وهو ظ واعلم ان المتكلمين يقولون بان بين الواجب تع وبين وجود
العالم زمانا موهوما وكان عدم العالم واقعا فيه وفي كل جزء من اجزاء ذلك الزمان كان
وجود العالم ممكن الوجود لكن الواجب تع اراد وجود العالم ورجح وجوده في جزء مخصوص ولا
يكون المرجح غير نفس الارادة وعندهم يجوز الترجيح بلا مرجح ولا يجوز الترجح بلا مرجح
ولكن ذكره هنا في ذكر منك لا يمكن يحتاج اليه فيما سيأتي فتبل بعد نقل قول المحشي الى قوله فالأليق
بهذا المقام وجه وجه وهو ان المنافاة انما هي على تقدير ان يكون العلة هي الذات باعتبار الارادة
فقط وليست كك بل مع العلم بالاصلح في ذلك الوقت دخل في حدوث الحادث وكون العلم عين
الذات غير مضر اذ المقصود اثر العلم بالاصلح وتحقيق كيفية الصدور وكيفية العلم بحث آخر
سيجيء ان شاء الله انتهى كلامه وفيه بحث من وجهين الاول ان جميع المتكلمين لم يقولوا بالعلم
بالاصلح بل بعضهم يقولون به وحينئذ لا يكون الا ممن لم يقل بان العلم بالاصلح من المتكلمين
والثاني ان هذا الجواب مذكور في آخر هذه الحاشية كما ذكر بقوله اقول قد مر الاشارة
اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح الخ **قوله** نعم الوجوب بالاختيار والارادة على تفسير
الحكماء يعني ان الارادة بالمعنى الذي عند الحكماء لا ينافي الوجوب بها لانه لا يلزم التخلف
ح على الحكماء لان الارادة تقتضي الوجوب والارادة عين الذات فلا يلزم التخلف على
الحكماء القائلين بالقدم بخلاف المتكلمين القائلين بكون الارادة مقتضية للوجوب وبكونها عين

الواجب

الواجب لانهم يقولون مع ذلك ان الفاعل يصح منه الفعل والترك وان الآثار حادثة
لان العالم حادث عندهم ولا يخفى عليك ان مناط لزوم التخلف انما هو حدوث العالم
مع كون جميع ما يتوقف عليه وجوده ازليا ولا دخل في ذلك لكون الصفات عين الذات
او زائدة عليه ولا دخل ايضا لتفسير القدرة والاختيار في ذلك **قوله** والحاصل ان انفكاك المعلول
عن العلة التامة في الزمان الخ يعني اذا تحققت العلة التامة في زمان ولم يتحقق المعلول
معها مع امكان ان يكون المعلول معها في ذلك الزمان بما نقلناه عن المتكلمين من انهم
يقولون ان بين وجود العالم ووجود الواجب تع زمانا ممتدا موهوما يكون عدم العالم فيه
ويكون كل جزء منه بحيث يمكن وجود العالم فيه لكن الفاعل المختار رجح بارادته وجود العالم
في جزء منه مع كون جزء آخر يصلح لوجوده فيلزم التخلف الخ عليهم لانه اذا كان وجود العالم
ممكنا في كل جزء منه فاختصاص وجود العالم بجزء منه دون جزء آخر تخصيص بلا مخصص والقول
بجواز الترجيح بلا مرجح دون الترجح بلا مرجح معا لانه يلزم منه اما الترجح بلا مرجح او التسلسل
على ما عرفت سابقا فالتخلف الخ يلزم على المتكلمين دون الحكماء لان العالم عندهم قديم
غير متخلف عن الواجب تع على مذهبهم لكن يلزم عليهم التخلف بالنظر الى الحوادث اليومية
على ما سيجيء بيانه **قوله** فانه حادث في ان الحدوث الخ يعني ان التخلف الخ يلزم على الحكماء
في الحوادث اليومية لا في المجردات لانها قديمة عندهم فليس يتصور هناك تخلف بخلاف الحوادث
اليومية فانها لما كانت زمانيات ولم تكن في الازل موجودة فيلزم التخلف الذي لزم على
المتكلمين في جميع العوالم عندهم حادثة فالخ الذي لزم على المتكلمين لزم على الحكماء ايضا
**قوله** اذ لو كانت معه بالزمان ننقل الكلام الخ بيان ذلك ان الحادث لو كانت علته معه
بالزمان لكانت تلك العلة حادثة ايضا لان العلة التامة التي تكون مع الحادث بالزمان
يجب ان تكون حادثة ولو بجزء واحد فاذا كانت العلة التامة للحادث حادثة ننقل الكلام
الى علة تلك العلة الحادثة فلا بد اما ان تكون مع معلولها بالزمان او متقدمة عليه فان كانت

ممتد

لان جميع العوالم ح

بلغ

متقدمة عليه يلزم التخلف وان كانت معه بالزمان فيكون تلك العلة حادثة ايضا فينقل الكلام الى علتها وهكذا
الى غير النهاية فان كانت جميعها وجودات فيلزم ترتب امور غير متناهية مجتمعة وهو باطل بالاتفاق
او جميعها عدمات فلما كانت تجتمع تلك مع الحادث بالزمان فيكون تلك العدمات حادثة فلا بد
ان يكون قبل ان الحدوث وجودات فيلزم ترتب امور غير متناهية قبل ان الحدوث فهو باطل ايضا
وان لم يكن جميعها وجودات ولا جميعها عدمات فبقي احتمال آخر وهو التشابك فنقول في صورة
التشابك بعضها وجودات وبعضها عدمات فاذا وضعنا العدمات او الوجودات فلا يخلو اما ان يكون
الوجودات غير متناهية والعدمات متناهية او بالعكس او كل واحد متناه او كل واحد غير متناه
ولا يجوز ان يكون كل واحد من الوجودات والعدمات متناهية لانه لا يحصل من السلسلتين المتناهيتين
سلسلة غير متناهية لان ضم المتناهي مع المتناهي لا يفيد الغير المتناهي وجميع الاحتمالات الباقية يحصل بها
المطلوب فنقول لو كانت الوجودات غير متناهية والعدمات متناهية يلزم وجود امور غير متناهية
مترتبة في آن وجود الحادث ولو كانت العدمات غير متناهية لكانت تلك العدمات الحادثة
بوجودات قبل آن وجود الحادث فيلزم ترتب وجودات غير متناهية وهو باطل ايضا فبقي ان يكون علة
الحادث متقدمة عليه بالزمان واعلم ان هذه الترديدات في صورة كون العلل متعاقبة فلا يندفع
ما اشتهر منهم من ان الحوادث مستندة بالقديم بالعلل الحادثة الغير المتناهية الغير المجتمعة والتسلسل
في الامور الغير المتناهية المتعاقبة لا يكون باطلا عندهم ووجه عدم الندفع هو ان الكلام ليس في
العلة المعدة التي يجب عدم اجتماعها مع المعلول بل الكلام في الفاعل المستجمع لجميع شرائط
التاثير الذي يجب ان يجتمع وجود التام مع وجوده في آن الايجاد والحدوث وهو ظاهر وبذلك
يندفع الكلام الحكماء على المتكلمين بغير ان الحكماء شنعوا على المتكلمين في تجويزهم
التخلف لانهم قالوا ان الواجب تع كان في الازل ولم يكن العالم فيه وقد
وقع بين الواجب تع ووجود العالم زمان عندهم موهوم مستمر يكون مشغولا بعدم
العالم ووقع ايجاد العالم في بعض من ذلك الامتداد بسبب ترجيح الارادة ذلك البعض دون بعض آخر

العدمات

بتلك

مسبوقة

قوله

ممتد

قوله هنا تخلف

قوله هنا تخلف المعلول عن علته بحيث يتخلل بينهما حاصله ان التخلف قسمان
احدهما محال وهو التخلف المحكم الغير القريح وثانيهما جائز وهذا التخلف الغير المحكم
الصريح وما يلزم على الحكماء هو الثاني وهو جائز وما يلزم على المتكلمين هو الاول
وهو قبيح قوله هذا مما يجب الجليل من النظر بغير ان المتكلمين قالوا ان وجود العالم
متخلف عن فاعله الذي هو الواجب تع شانه تخلفا زمانيا لانهم يقولون بالزمان الموهوم
المتخلل بين وجود العالم ووجود الواجب تع وكونه تع وكذا الزمان عدم العالم فاوجد
العالم في بعض ذلك الزمان دون بعض آخر واعترض عليهم بانه لم اوجد في ذلك
الجزء من ذلك الزمان الوهمي دون جزء آخر مع ان كل واحد جزء منه يصلح للايجاد فيه
على مذهبهم وجواب ذلك الاعتراض بان الارادة القديمة مرجحة والترجيح بلا مرجح
جائز من بعض الاقوال لانه يلزم ح اما الترجيح بلا مرجح او التسلسل على ما عرفت فيلزم
عليهم التخلف المحال ولما ذكرنا مفصلا اشار المحشي بقوله فهو مما يجب الجليل
من النظر وليته قد يتباس بقا عدم معقولية الزمان الموهوم فتدبر قوله هذا الترديد
بناء اه ويمكن توجيه هذا الكلام بوجه آخر وهو ان هذا الترديد بناء على الخلاف فيه انه كما
لا يجوز ان يكون الوجود مستندا الى العدم كذلك لا يجوز ان يكون العدم مستندا الا الوجه
والتحقيق ان العدم لا يكون مستندا الى الوجود لان العدم ليس شيئا متحققا في الواقع بل
عدم الشيء يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده قوله فيعود السوال على التقديرين
اي وجود الفعل وعدمه لان تاثير الى حال ان كان حال وجود الفعل فلا يمكن من الترك
وان كان في الترك حال عدم الفعل فلا يمكن من الوجود وعلى كلا التقديرين لا قدرة
لان القدرة هي صحة الفعل والترك معا فيتم واقول عود السوال على التقديرين

اي التخلف الزماني يجب الجليل من النظر صح

دون الترجيح بلا مرجح صح

قوله اقول قدم ... الاشارة الى ... التخلف الذي يقولون ... التخلف الذي يقولون ... بمنزلة ... الباب ... وانت خبير بان ... الشيطين القايلين بالعلل ... بلا عذر القايلين به والاعتراض ... عليهم صح صح

ثم اذ لنا ان نختار وجه الفعل في ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني
الحال فتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان وقوع كل طرف لا ينفك عن وجوب
ولزوم هذا لا ينافي الاختيار فلا يحتاج الى الجواب الذي ذكره انتهى كلامه وفيه نظر
لان المعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء فلا بد ان تكون القدرة يصح تعلقها
في آن واحد بالطرفين لا ان يصح تعلقها بطرف واحد في آن وبطرف آخر في آن آخر والا
يلزم عدم التساوي قال سيد المدققين في رسالة اثبات الذات والصفات في مبحث القدرة
قال المتكلمون انها من الكيفيات النفسانية وهي مغايرة للطبيعة والمزاج لمغايرة الشعور
والمغايرة في التابع ومصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين على السواء انتهى كلامه
ونقل مثل ذلك المحقق الدواني ايضا ونقل هذا المعترض في ذيل هذا الاعتراض ان المعتزلة
ذهبوا الى ان تعلق القدرة بالطرفين على السواء واختاره المص فاذا كانت القدرة
تعلقها بالطرفين على السواء فكيف يمكن ان يقال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني
الحال لان الحال اذا كان حال العدم فلا يتمكن من الوجود في الحال فلا يكون نسبة تعلق القدرة
بالطرفين على السواء ~~في ثاني الحال من الوجود في الحال~~ وكذلك لا يكون نسبة
تعلق القدرة بالطرفين على السواء في ثاني الحال وبالجملة نسبة القدرة الى الطرفين نسبة
جوازية فلا تجتمع مع النسبة الوجوبية فلا بد من الجواب الذي ذكره المحشي والا
يعود السؤال المذكور فان قلت كلام المعترض مبني على مذهب الاشاعرة القائلين
بان القدرة لا يكون تعلقها بالطرفين على السواء بل القدرة تعلقها بطرف واحد فصح
تم كلام المعترض قلت كلام المحشي ليس مع الاشاعرة بل كلامه مع المص قدس سره
وبحثه انما يكون على ما اختاره المص من مذهب المعتزلة القائلين بان تعلق القدرة بالطرفين
على السواء لان المص قدس سره قال في مبحث القدرة في الاعراض تعلقها بالطرفين

على السواء واستدل على كون تعلق القدرة بالطرفين على السوية بانه لو لم يكن نسبة
القدرة الى الطرفين على السواء يلزم عدم الاحتياج الى الارادة لترجيح احد الطرفين على
الآخر **قوله** بفعل الضد المراد بفعل الضد فعل العدم ولا يلزم من كون انتفاء الفعل
متعلق القدرة فعل الانتفاء او فعل العدم يعني انا سلمنا ان الانتفاء لما لم يكن شيئا
فلا يصح ان يكون متعلق الجعل والتاثير لان الجعل والتاثير لا يتعلق الا بشيء لكن الانتفاء
متعلق القدرة هو ان للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر العدم فباعتبار
الاستمرار وعدم الاستمرار يصح ان يكون الانتفاء والعدم متعلق القدرة بقي شيء و
هو ان العدم بما هو عدم اذا لم يكن شيئا ولا يصح ان يكون متعلق القدرة فلا يكون له
صفة وجودية والا يلزم خلاف الفرض واما العدم اذا اضيف الى الشيء فله وجود
في الذهن فيكون شيئا فيصح تعلق القدرة به والاشبه ان يقال ان اريد بالعدم العدم بما هو
عدم فهو لا شيء محض لا يصح ان يكون متعلق القدرة فالقدرة لا يتعلق الا بما هو فعل اذ
ليس مقتضى مفهوم القدرة الا مقدورية الفعل وليس في العدم فعل ليصح تعلق القدرة
به لان العدم ليس الا انتفاء المحض وان اريد به العدم المضاف فهو شيء ممكن الا انه
ويصح ان يكون متعلق القدرة فقول المص وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد يمكن ان يكون
معناه ان انتفاء الفعل ليس بفعل الانتفاء ليصح تعلق القدرة به لان القدرة لا يتعلق
الا بالفعل وانتفاء الفعل ليس بفعل حتى يصح تعلق القدرة ويمكن ان يكون معناه
ايضا ان الطرفين اللذين هما متعلق القدرة هو الفعل والترك لا الوجود والعدم
حتى يتوجه عليه ان العدم لا شيء محض ولا يصح ان يكون متعلق القدرة فاشار الى
هذا بقوله وانتفاء الفعل ليس بفعل العدم يعني ان متعلق القدرة هو الفعل والانتفاء

اي الترك لا العدم حتى يلزم جعل العدم الذي هو فعل الضد لان استناد الفعل ليس
فعل العدم **قوله** وليف يكفي ما الفرق بين هذا الجواب والجواب السابق هو ان
الجواب السابق حاصل ان ما يترتب على قدرة القادر هو استمرار العدم وعدم استمراره
لا نفس العدم وحاصل الجواب الثاني هو ان ما يترتب على قدرة القادر هو نفس العدم لان
الاثر قسمان احدهما ما يتعلق به الجعل والتحصيل والعدم لا يكون من هذا القبيل وثانيهما
ما يستتبع شيئا سواء كان بحيث يصح تعلق الجعل والتاثير به او لا يصح كالعدم
فان عدم الفعل المقدور يستتبع عدم مشية القادر لانه يصح ان يقال ان القادر
لم يشأ فلم يفعل فعدم الفعل مترتب على عدم المشية لان العدم يتعلق به الجعل
والتاثير لان الجعل والتاثير لا يتعلق الا بالشيء والعدم بما هو عدم لا شيء هذا
غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلامه والتحقيق ما قد عرفت قبيل ذلك **قوله**
اي قدرته تعالى هذا الاصل عظيم خالف فيه كثيرون الا ان قول الفلاسفة
القائلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كذا في الموقف وقد
عرفت ان الفلاسفة يقولون بالايجاب لا بكونه قادرا مختارا فهم ينفون
اصل القدرة لا مجرد عمومها انتهى وقد عرفت فيما سبق انه لا نزاع بين الحكماء
والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه وان الحكماء لا ينفون القدرة والاختيار
بل هم مثبتو القدرة والاختيار على ما نقله عن المحقق قدس سره في شرح الاشارات
واعلم ان بعض الشارحين قال في شرح قول المصنف وعمومية العلة يستلزم عمومية
الصفة واذ حدوث العالم يقتضي نفي الايجاب عن فاعله الواجب لذاته هو
الواجب فان يكون واحدا لا تعدد فيه كما مر في مباحث الخواص للواجب لذاته
فيقتضي ان يكون ...

قوله فسل القدرة ... الخ لانا نقطع
اذ لو كان المراد قدرة العبد لان قدرته
الواجب جل شانه قديمة ليست كما هو
الا ان يقال المراد وقيل تعلق القدرة
لانه يكون عند بعض المتكلمين ان يكون
تعلق القدرة القديمة حادث صح

قوله ففي هذه العبارة
اي عبارة المصنف صح

وبه قال محمد التبريزي

دليلي لنفسه

ويتضمن اثبات القدرة

وسيجي ليف واثبات القدرة له تعالى وهو معنى عام شامل لكل جزء من اجزاء العالم وجب
ان يكون قدرته عامة شاملة لكل جزء من اجزاء العالم والا لصدر عنه تعالى بعض منها
بالايجاب وهو باطل قطعا فيكون صانع العالم قادرا عنه تعالى بلا واسطة وبالنسبة العالم
وبكل جزء من اجزائه دون ما يكون لقدرته تعالى اختصاص بحادث دون حادث وهذا
معنى قوله وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اي عمومية علية صفة قدرته تعالى وكونها
شاملة لكل حادث حدث وخرج من القوة الى الفعل او يحدث ويخرج عنها فيكون
كل ممكن موجود وجب ان يكون اثر الواجب لذاته صادرا عنه باختياره واراده
به بلا واسطة كالسماء والارض او بواسطة كافعالنا الاختيارية الصادرة
عنا باختيارنا الصادرة عنه تعالى بواسطة فلا يكون قوله هذا منافيا لذهابه الى
ان بعضا من الممكنات قد يكون معلولا للبعض الآخر منها اما بالايجاب او بالاختيار
قال بعض من الشراح ان مراده مطلقا ان علة المقدورية هو الامكان وهو معنى
عام ثابت للممكنات كلها فيكون الكل مقدورا له تعالى واعترضوا عليه بان لا نم
ان الامكان علة المقدورية لانه علة للاحتياج الى الفاعل موجبا كان او قادرا
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقدورا لغيره على ما ذهب اليه المعتزلة القائلون
بان افعالنا الاختيارية مقدورة لنا وجوابه ان الامكان يقتضي ان يكون كل ممكن
حادثا ذاتيا كما سبق علمه فيكون له محدث لا بد له من فاعل مختار يوجد
بلا واسطة او بها فهذا المنع والاخير منه ليف نعم هذا الورود فهو انما يرد على من
زعم انه تعالى قادر على ان يوجد كل ممكن لذاته ابتداء ليف نعم هذا الورود فهو انما
يرد على من زعم انه تعالى قادر على ان يوجد كل ممكن لذاته لا بواسطة كالاشاعرة

صادرا صح

ثبوت القدرة له تعالى
التي هي عمومية صفة
الحدوث الثابت للعالم
واجزائه يستلزم عموم
صح

فسقط
صح

وليس بناء كلام المص عليه انتهى كلامه واعلم انه ان كان النزاع في ان جميع الممكنات
مقدورة له تعالى بلا واسطة على ما هو الظاهر فجوابه لا يدفع المنع المذكور لان اللازم
من كون الشيء حادثا ان يكون له محدث اما ان يكون ذلك المحدث يجب ان يكون
مختارا فلا كالحركة الحادثة الى المركز والحركة الحادثة للبخار صعودا الى الفوق
فانهما حادثان ومحدثهما ليس الا الطبيعة التي تكون غير مختار وان كان النزاع في ان
جميع الممكنات يجب ان تكون مقدورة للواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة
فالظاهر انه ليس قابلا للنزاع لان سلسلة الممكنات يجب انتهاؤها الى الواجب بالذات
بحكم براهين اثبات الواجب جل شانه وان كان النزاع في ان كل ما يصدر عن الشيء الى آخره
القادرين يصح ان يصدر عن الواجب تعالى فيرد عليه انه يجوز ان يكون لبعض المقدو
رات خصوصية ما بالنسبة الى بعض القادرين فيجوز صدور بعض المقدورات عن
بعض القادرين دون بعض آخر ويمكن الجواب بان مقدور المقدور مقدور لا شبهة
لان القادر على القادر قادر على مقدوره ايضا والا يلزم ان يكون المخلوق اقوى
من خالقه وهو باطل ويمكن توجيه كلام المص بحيث لا يتوجه عليه شيء بان يق لما
ثبت سابقا ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الرأي وبعد
حكم البرهان بطريق الامكان علة للاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات[2] فهو مشترك بين جميع
الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع
الممكنات صادرة عنه بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة يكون مقدورا له
لان القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة
عنه تعالى بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة

[2] لان مفيض الوجود ليس الا الواجب جل شانه والامكان الذي علة للاحتياج الى الواجب بالذات صح

فموجبية

فموجبية العلة التي هي الامكان تستلزم عمومية صفة المقدورية والا ما ذكرنا مفصلا يشير الى المحشي
مجملا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن الخ **قوله** وان تأثير الامكان لو في صورة الايجاب غرضه
دفع المنع الذي اورده الشارح وحاصل الدفع ان كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر لا بعينها
لان المؤثر وان احتمل في بادي الراي ان يكون قادرا او موجبا لكن ثبت باجماع المليين ان
المؤثر لا يكون موجبا فتعين ان يكون قادرا فيكون الامكان علة الاحتياج الى المؤثر القادر
وفيه نظر لان الثابت باجماع اهل المليين هو حدوث العالم لا القدرة والاختيار لان
المحشي قد ذكر سابقا انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه لا في
القدرة والاختيار الا ان يق ان هذا الزام على الشارح لان زعم الشارح ان حدوث
العالم مثبت للقدرة والاختيار فموجب جل شانه كما مر سابقا لكن على هذا التوجيه لا يتم
الكلام ايضا لانه ان اريد ان الاجماع وقع على ان تأثير الواجب لا يكون بالايجاب فهو
حق لكن لا نم ان الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر لان الحركة الحادثة الى المركز
والصاعدة الحادثة الى الفوق لهما امكان انهما الصدور عن المؤثر الغير القادر لان مؤثرهما
غير قادر فيكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر لا الى المؤثر القادر وان اريد ان
التأثير بالايجاب غير ممكن مطلقا سواء كان بالنسبة الى تأثير الواجب جل شانه او تأثيره
غيره فهو ممنوع لان بعض التأثيرات بالايجاب كالميل الى المركز مثلا نعم لو كان الاجماع
واقعا على انه ليس في عالم الامكان تأثير بالايجاب اصلا لكان لما ذكره وجه وليس
فليس فالحق في دفع هذا المنع ما مر من ان الامكان علة[1] للحاجة الى الواجب بالذات
والواجب بالذات يكون فعله بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون بالقدرة

[1] للاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي واول النظر لكن بحكم البرهان ظهر ان الامكان علة صح صح

لان القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة فظهر ان الامكان علة للاحتياج الى
المؤثر القادر **قوله** وجب انتهاء جميع المقدورات اليه الظاهر ان هذا ليس قابلا للنزاع
كما مر سابقا فلا نطول بذكره **قوله** لم ينفوا امكان التعلق يعني انه فرق بين التعلق
بالفعل وبين امكان التعلق والمعتزلة انما نفوا التعلق بالفعل لا امكان التعلق بحيث
انه والمطلوب اثبات امكان التعلق لا التعلق بالفعل هذا توجيه كلامه والتحقيق قد
عرفت سابقا **قوله** اقول لا نسلم على قاعدتهم حاصله ان القدرة قسمان لانها اما
مستجمعة لجميع شرائط التاثير او لا وغاية ما يلزم من قاعدة الاعتزال هو ان يكون لبعض
المعدومات الممكنة خصوصية مانعة من تعلق قدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط التاثير
لا انها مانعة من تعلق مطلق القدرة سواء كانت مستجمعة او لا والمطلوب ليس الا ان
كل واحد واحد من خصوصيات الممكنات يكون بحيث لو اراد الله تعالى يقع بقدرته
وليس من (توضيح لقوله) وليست بحيث لو ارادها لم يقع بقدرته هذا توجيه ما قصده وللشارح ان يقول
لم لا يجوز هذا الاحتمال ويمكن دفع هذا بان مقدور المقدور مقدور وكذا معلول
المعلول معلول وبالتحقيق الذي ذكرنا سابقا ليظهر ان الامكان علة للاحتياج
الى المؤثر مطلقا في بادي الراي لكن بحكم البرهان يظهر ان ليس الامكان علة للاحتياج
الا الى الواجب بالذات والواجب بالذات ليس فعله الا بالقدرة والاختيار فظهر ان كلما
فرض انه مقدور فهو مقدور له تعالى فيكون قدرته تعالى عامة شاملة لجميع المقدورات
**قوله** بل من تعلق الارادة يحتمل ان يكون كلمة بل للاضراب ومعنى الكلام ح
ان الخصوصية ليست مانعة من تعلق القدرة بل هي مانعة من تعلق الارادة وان يكون
للترقي ومعنى الكلام ح ان الخصوصية مانعة من تعلق القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير

لم لا يجوز ان يكون الخصوصية مانعة عن تعلق مطلق قدرة الواجب بل شاملة فلا بد له من دليل لابطال هذا الاحتمال منه

بل مانعة

بل مانعة من تعلق الارادة ايضا والاول انسب بالعبارة **قوله** ويدل على ذلك
ما نقل سابقا عن بهمنيار هذا هو التحقيق الذي تندفع به وجوه الاشكالات كما عرفت
فيما سبق واعلم ان كلام المحشي ههنا يدل على ان ممكنا من الممكنات لا يصح ان يصدر
عنه شيء من الممكنات اصلا وكلامه فيما سبق يدل على ان حركات العباد صادرة
عنها ففي كلامه اضطراب وقد عرفت ما هو الحق فيما سبق **قوله** لان ترك الخير
الكثير اه يعني يجب ان يصدر عن الواجب تعالى ما هو خير محض وما هو خيريته غالبة اما الاول
فظ واما الثاني فلانه لو لم يصدر عنه ما هو خيريته غالبة يلزم صدور الشر الكثير لان
ترك الخير الكثير بواسطة الشر القليل شر كثير فيلزم ان يصدر منه تعالى الشر القليل
المستلزم للخير الكثير فثبت ان الشيء الواحد وهو الواجب جل شانه يصير مبدأ للخير
والشر لانه يصير مبدأ للاشياء التي يكون خيريتها غالبة فيكون شرها قليلا فحصل
الزام الثنوية ويمكن جواب الثنوية من قبلهم بوجه اخر وهو ان الامر الذي
يستندون اليه الشر لا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا بالذات
فهو باطل لان البرهان قائم على ان تعدد الواجب بالذات ممتنع بالذات كما
سيجيء وان كان ممكنا بالذات فلا يجوز ان يكون مفيضا للوجود لممكن اخر
لانه قد ثبت بالبرهان ان مفيض الوجود لا يكون الا الواجب بالذات فان قيل
بناء على ما ذكرتم يلزم ان يكون وجود الشر من الله تعالى فيلزم ان يكون تعذيب العباد
قبيحا قلت تعذيب العباد باعتبار ان ارادتهم يكون جزءا اخيرا من
العلة التامة لمفيض الوجود هو الله تعالى وارادة العبد شرط لافاضته وجود
الشر هذا على تقدير كون الشر امرا وجوديا اما على تقدير كون الشر عدميا

مفيضا ب

بلغ

عدما كما نقل عن الحكماء من ان الشر انما هو العدم والوجود من حيث هو وجود خير
فلا احتياج في استناد الشر الى مبدا موجود لان العدم يجوز ان يستند الى عدم
آخر كان عدم المعلول مستندا الى عدم العلة فح يتهدم بنيان ما ذهب اليه الثنوية
من ان الشر لا بد له من مبدا موجود لان الشر اذا كان هو نفس العدم فلا
يلزم ان يكون له مبدا موجود لان العدم يجوز ان يستند الى عدم آخر كما ان
عدم المعلول مستند الى عدم العلة واعلم انه لما تقرر ان الوجود خير محض
فلا يتصور وجود شيء لا يجري فيه اصلا او شره غالب او متساو فيه
الخير والشر **قوله** الشارح فانهم قالوا النور حق قال العلامة في شرح حكمة
الاشراق ان حكماء الفرس قائلون باصلين احدهما نور والآخر ظلمة وهو رمز عن
الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة قائم مقام
الوجود الممكن لا ان المبدا الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا
لا يقوله عاقل فضلا عن حكماء فارس الخائضين في غمرات العلوم الحقيقية
ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله
رجال من فارس وهذه القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين
بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون
وكذا من اثبت مؤثرين في الخير والشر ولا قاعدة ماني البابلي الذي
كان مفرا في الدين مجوسي الطين واليه تنسب الثنوية القائلون بالهين احدهما
اله الخير وخالقه وهو النور والآخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة انتهى فالاعتراض
عليهم ناش من سوء فهم مقصودهم واعلم ان هذا الحديث نقله صاحب
الكشاف والقاضي في تفسير قوله تعالى وآخرين منهم لما يلحقوا بهم **قوله قال**
الشارح لكنه غير لازم مما ذكر اي لكن ذلك المعنى الذي هو مراد الثنوية غير ان الخير

ابعض

من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره غير لازم مما ذكر
اي ذلك المعنى غير لازم من دليلهم لانهم قالوا الخير في العالم خيرا كثيرا او شرا كثيرا
وهذا لا يستلزم ان يكون الخير غالبا والشر مغلوبا او الشر غالبا والخير مغلوبا
لانه يجوز ان يكونا متساويين في الكثرة فلم يلزم من دليلهم غلبة الخير على الشر
او بالعكس حتى يصح ان يراد من الخير من يغلب خيره على شره ومن الشرير
من يغلب شره على خيره ولكن يلزم على هذا ان يكون في عالم الوجود غلبة
الخير على الشر وغلبة الشر على الخير وهو تناقض وايضا لما تقرر عندهم
ان الوجود خير والعدم شر يلزم ان لا يكون في عالم الوجود الا الخير لان في عالم الوجود
هو الوجود والوجود خير فليس في عالم الوجود الا الخير **قال** الشارح اتفق جمهور
العقلاء الخ ظ كلام الشارح ناظر الى ان بعض العقلاء قد نفى علمه تعالى ونقل في
المواقف ان بعض قدماء الفلاسفة ممن لا يعبأ به ذهب الى انه تعالى لا يعلم
شيئا تعالى الله عما يقول فيه الظالمون وكان مراده ان لم يتفق احد من
العقلاء على نفي علمه جل هذا البعض ساقطا عن درجة العقلاء ولاحقا بالحيوان
العجم **قوله قال** الشارح اما استدلال المتكلمين الخ كلام الشارح يدل على ان الحكماء
لم يوردوا هذا الدليل في اثبات العلم والحال ان هذا الدليل مذكور في بعض
كتب الحكمة ايضا **قوله** اي تجرد الواجب انما قيد التجرد بتجرد الواجب لان تجرد
غير الواجب جل ذكره ايضا يدل على العلم على ما سيجيء لكن الدال على العلم التام
الكامل ليس الا تجرد الواجب جل شانه **قوله** وفي هذا الدليل تنبيه على ان السر
هو ما ذهب اليه الصوفية من ان الموجود حقيقة هو الواجب جل شانه والموجودات

بيت امر اغار جاعة تعالى بل هي تعينات له تعالى فتارة يقولون ان الواجب جل ذكره
بمنزلة الكلي الطبيعي والموجودات تعينات له وتارة يقولون ان الواجب جل شانه
بمنزلة البحر والاشياء بمنزلة الامواج له فكما ان الامواج ليست امرا اغارا غير البحر
فكذلك سائر الاشياء بالنسبة اليه تعالى فليس في الوجود الا الله تعالى ومفاسد هذا المذهب
اكثر من ان تحصى ويمكن ايضا ان يكون السر هو ما اشتهر بين اهل الذوق
من انه ليس شيء من الممكنات متصفا بالوجود اتصافا حقيقيا بل الممكنات لها
ارتباط بالموجود الحقيقي واطلاق الموجود على الممكن من قبيل اطلاق متمول
على زيد واطلاق مشمس على الماء فليس المتصف بالوجود حقيقة الا الله تعالى وما
عداه مرتبط به وفيه نظر لانه ان اريد انه لا يكون سواه تعالى منتزعا منه
الوجود فهو كاذب لان ما سوى الله تعالى من الممكنات المتحققة في الخارج بحيث
ينتزع منها الوجود بالمعنى المصدري والا يلزم القول بما ذهب اليه السوفسطائية
غاية ما في الباب ان يكون الاتصاف بالوجود من قبيل الاستناد الى الجاعل
لا من قبيل ذاته وان اريد ان مطابق انتزاع الوجود ليس الا الواجب جل شانه
وسلطانه فهو حق لكنه لا ينافي كون ما عدا الواجب جل من الممكنات المتحققة منتزعا
منه الوجود بالمعنى المصدري ويمكن ان يق ان المراد بالسر هو انه لما ثبت كون الواجب
جل شانه محض الوجود فيجب ان يكون بالفعل من جميع وجوه ذاته ومن جميع وجوه
كمالاته لانه لو كان بالقوة باعتبار بعض وجوه ذاته او بعض وجوه كمالاته لكانت
مندرجا تحت بالقوة فلا يكون بالفعل من جميع الوجوه واذا لم يكن بالفعل من جميع الوجوه
لم يكن محض الوجود بل يكون مشوبا بالقوة فثبت انه اذا ثبت كونه محض الوجود
يجب ان يكون بالفعل من جميع وجوه الذات وكمالاته التي هي عين الذات لانه ثبت

انه جميع كمالاته

انه جميع كمالاته عين ذاته ولا شك ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود
فيجب ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته ايضا لانه لما فرض انه محض الوجود فيجب
ان يكون بالفعل من جميع الوجوه والا يلزم القوة وهو خلاف الفرض فيجب
ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته من الكليات والجزئيات المادية والمجردة
فلا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وهو السميع العليم ويمكن
ان يق ايضا في وجه السر انه لما ثبت انه جل شانه محض الوجود الصرف
ولا [illegible] يتصور التعدد فيه بل لا يمكن تصور التعدد فيه لانه اذا ثبت كونه
محض الوجود الصرف المجرد عن شوائب العوارض فيجب ان يكون جزئيا حقيقيا
متشخصا بذاته ولا شك ان الجزئي الحقيقي لا يتصور التعدد فيه فلا يمكن تصور التعدد — لا يمكن صح
في محض الوجود الصرف المجرد عن العوارض ولما كان محض الوجود الصرف
القائم بذاته ظهورا ونورا بذاته فيكون له الظهور التام وليس العلم الا الظهور — والانكشاف التام صح
والانكشاف التام فيكون عالما ولما كان ظهوره وانكشافه اتم
الظهور واتم الانكشاف فيلزم ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته من
الممكنات وبجميع الحقائق كلياتها وجزئياتها مجرداتها وماديتها كذلك الله
ربي وربكم فافهم وتبصر وكن من الشاكرين **قوله** يمكن فيه صرف عن المتبادر — بلغ
يعني ان كلام المص بناء على حل الشارح يلزم صرفه عن الظاهر لان المص لما
قال والاحكام والتوحد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم فيفهم
من ظاهر كلامه ان كل واحد منها يفيد اصل العلم لا ان اثنين منها يفيد

اصل العلم و واحد منها يفيد شمول العلم فمقتضى ظاهر كلام المصنف ان يحمل قوله والاخير
عام على ان المراد ان الاخير كما انه يفيد اصل العلم كذلك يفيد شمول العلم فحينئذ
ليبنى على ما بينه المحشي قوله منها العلم بذواتها واعلم انه يمكن اثبات
القدرة والارادة والحيوة وساير الصفات الكمالية من هذا الاسلوب ايضا
ويمكن حمل قول امام المتقين ويعسوب الدين امير المؤمنين علي ابن ابي طالب
صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده المعصومين من عرف نفسه فقد
عرف ربه عليه لانه اذا عرف نفسه انه عالم قادر مريد مجرد وغيرها من
الصفات الكمالية يعرف ان بارئها ومفيضها يجب ان يتحقق له ما هو
اعلى من هذه الصفات الكمالية واشرفها فقد عرف ربه بجامعية الكمالات بحقيقة
قوله كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به فيه ان هذا لا يدل على ان مرا
دهم نفي العلم التفصيلي لا نفي اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى
وهذا امر يعيق الكمالات على الدلائل الغير التامة كيف وقد قال المحقق قدس سره
في نقد المحصل اعلم ان قدماء الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في
العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم
اذا كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يعقل
المبدأ الاول شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير ان اعتباري
حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما ولا كثرة في المبدأ الاول بوجه من الوجوه

قوله من غير تقييد العلم مطلقا اي في الجملة بان يقول لما كان الواجب بذاته او بغير الذات مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء كان عالما لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ولما كان العلماء عالمين بذواتهم كان الواجب جل شانه عالما بذاته ايضا حم

فهو لا يوصف

فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو يفيض العلم على الموجودات التي معلولاته
كما يفيض الوجود عليها فهذا مذهبهم والباقون منهم ومن اهل الملل
جميعا اتفقوا على انه تعالى عالم انتهى وهذا صريح في ان قدماء الفلاسفة مذهبهم
انه تعالى لا يعلم شيئا تعالى الله عما يقول الظالمون قوله والاولى ان يقول
وجوز وجه الاولوية هو ان ظاهر كلام الشارح يدل على انه جاز ان يكون
فوقه ما هو اكمل بلا نزاع وليس كذلك بل يجب الفرق عن الغلط على ما نقله المحشي
بخلاف قوله وجوز بدل قوله جاز لان قوله جوز يدل بحسب الظاهر انه صار مذهبا
ولا نزاع في ذلك لان اكثر الاشاعرة جوزوا ان يكون فوقه ما هو اكمل
قوله على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه واعلم ان بعض مسالك اثبات هذا المطلب
هو قاعدة امكان الاشرف وتقريرها على ما هو مذكور في كتب الرؤساء هو
انه اذا اوجد الممكن الاخس يجب ان يوجد قبله الممكن الاشرف لانه اذا اوجد
الاخس ولم يوجد الاشرف قبله فلا يخلو اما ان يكون الاشرف ممكن الوجود ام لا
فان لم يكن ممكن الوجود فيكون محالا وليس الكلام فيه بل الكلام في الممكن
وان كان ممكن الوجود فاذا فرض صدوره عن الواجب فلا يخلو اما ان يصدر
بلا واسطة الاخس او بواسطة الاخس وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم جواز
صدور الكثرة عن الواحد بناء على انه قد فرض وجود الاخس بلا واسطة الاشرف
فاذا فرض وجود الاشرف ايضا بلا واسطة شيء يلزم جواز صدور الكثرة

عن الواحد الحق وهو محال و اما ثانياً فلانه يلزم ان يكون المعلول اشرف
من العلة وهو باطل اذ عرفت هذا فنقول لا يمكن ان يوجد نظام آخر فيما فوق الكون صح
فوق هذا النظام بناءً على ما ذكرنا من قاعدة امكان الاشرف و اعترض
على قاعدة امكان الاشرف بانه لو تم هذا لوجب ان لا يكون بعض الاشخاص
ممنوعاً عما هو اشرف و الحال انا نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها ممنوعاً عما
لهم اولى والجواب عنه على ما في المطارحات هو ان قاعدة امكان الاشرف
انما هي مطردة في ما فوق الكون اي الممكنات الثابتة المستمرة الوجود
بدوام عللها الثابتة الغير المتغيرة بالحركات الفلكية لا فيما تحت الكون
اي الممكنات المتغيرة المتبدلة بالحركات و الاستعدادات كالمواليد
الثلثة والسر في ذلك ان الامور الخارجة عن سلسلة الحركات والتغيرات
والاستعدادات المختلفة لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها امر غريب لان علة
كمالاتها اما ذات الفاعل او امر لازم له وبالجملة كل ممكن يكون امكانه الذاتي
كافياً لفيضان وجوده ولا يحتاج في فيضان وجوده الا الى امكان الاستعداد
يكون جميع كمالاته حاصلة لها في مبدأ الفطرة فعلل وجوده وعلل كمالاته لا ينفك
احدهما عن الآخر بل علل وجوده علل كمالاتها ايضاً بخلاف الحوادث اليومية
فان علل وجودها على وجه خاص وعلل كمالاتها قد يكون غير علل وجودها
وغير ما يلزم علل وجودها فيجوز ان لا يوجد ما هو اشرف بالنسبة اليها
لفقدان استعدادات يكون علة لحصول ذلك الاشرف ثم ان ههنا جواباً
آخر وهو ان العناية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولاً

وبالذات

وبالذات وبتدبير الجزء ثانياً وبالعرض ولا يمكن ان يكون الكل احسن انفصام
من النظام الواقع على ما عرفت وان امكن لكل فرد مما هو الكل بالنسبة فرد
اليه وبالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلاً بحسن نظام الكل وان خفي علينا وجهه مخلاً
و نظير ذلك ان المعمار اذا طرح نقش عمارة فربما كان الاحسن
لتلك العمارة ان يكون بعض اطرافه مبرزاً والبعض الآخر
مخفياً بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة وان كان
الاحسن نظراً الى خصوصية كل جزء من الاجزاء ان يكون مجلساً مثلاً و نظير
آخر هو ان البدن لما كان تدبيره وحفظه مقصوداً فيجوز الفصد والحجامة
بل قطع جزء منه اذا علم حفظه بهذه الجراحات مع ان اللائق بحال كل
جزء من البدن بخصوصه ان يكون باقياً كاله سالماً عن جرح وقطع عليه
و نبهوا على هذا المطلب بان الكل من حيث هو متصف بالنظام الاحسن
انسب بالمبدأ الاول التام من جميع الوجوه فيستحق بتلك المناسبة
فيض الوجود منه فلا بد ان يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه
فانه من حيث تلك الوجوه ابعد عن المناسبة مع المبدأ ولعل تفاصيل
كيفية هذا الحسن واختلاله بتغير حال فرد فرد عما هو عليه من سر القدرة
الذي استأثره الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه احد سواه او اطلع عليه
واحد بعد واحد من الانبياء والاولياء والحكماء والله سبحانه
يعلم اسرار الاشياء قوله انا اردنا بالحظور التفصيلي

ثم توضيحه ان المعتبر في علم المرسل هو اصل العلم لا العلم التفصيلي فلا يمكن
اثبات اصل العلم له تعالى من الشرع نعم يمكن اثبات خصوص العلم وكون العلم من
الشرع كالعلم التفصيلي والعلم المتقدم على ايجاد الممكنات ونقل عن غياث
المدققين انه قال في رسالة دليل الهدى ان اثبات صدق من ادعى تشخيص
شخاص يمكن بالمعجزات بان يدعي الصدق بشهادة امور خارقة للعادة
على وجه تطمئن به القلوب ولا يبقى شائبة ريب في صدقه ثم اذا اخبر هذا ثم قال هذا الصادق
الصادق انه تعالى موجود يجزم به العقل قطعا فاذن يحصل الجزم بحضور العلم بكل ما اخبر
به هذا الصادق وعلى هذا منع التوقف لا يكون مكابرة قال بعض الفضلاء
فذلك اذا شوهدت المعجزات يحصل اليقين بصدق الرسول ص فيحصل العلم
بكل ما اخبره ومن جملته انه تعالى عالم من غير ان يتوقف ذلك على ان يعلم
اولا علمه تعالى وهذا ظاهر وحاصله ان ارسال الرسل وان كان موقوفا على كون نفس
المرسل عالما في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم على العلم بذلك ولكن
ولا احد ان يقول لو صح هذا لامكن اثبات وجود الواجب بالشرع بمثل ما ذكر
ولم يقل به احد انتهى وفيه نظر لان عدم القول به لا يقدح في المطلوب اذا كان
معقولا لان كل ما هو معقول لم يكن مسطورا في الكتب ولهذا العلوم و
الصناعات تتزايد بتلاحق الافكار وليعلم ان اثبات وجود الواجب تعالى
بقول الرسول الذي ثبت رسالته بشاهدة المعجزات قال به غياث المدققين
في رسالة دليل الهدى قوله المانع من التعقل اه وبالجملة ان تحقق

اولا مهية

اولا مهية العلم ليكشف جلي الحال في المقال واعلم ان النفس اذا صارت متوجهة
لا مهية العلم فلا تجد مهية الا وجود الشيء للموجود بالفعل وهذا من الحدسيات التي تحدس
بها النفس عند ملاحظة حال نفسها وبالجملة العلم حضور شيء لامر مستقل في الوجود وانما
قيدنا الوجود بالاستقلال لان الامر الذي لا يكون مستقلا بالوجود اي يكون
فانيا بالغير يكون ابنيته بعينها ابنية محله لانه من نعوت محله لان الوجود في نفسه
عين وجوده لمحله فحقيقة العلم هو الوجود الرابطي لامر المستقل بالوجود اي
الموجود بالفعل ولا يكون الماديات مستقلة بالوجود لان الهيولى لما كانت متضمنة فيها القوة
بل فعليتها فعلية القوة فلا يكون الهيولى والهيولانيات عالمة لان الهيولى والهيولانيات
ليست موجودة بالفعل اي لا يكون الفعل القوة متضمنة فيها لان الموجود بالفعل ما لا يكون بالفعل
القوة متضمنة فيه فالموجود بالفعل لا يكون الا امرا مجردا فانما بالذات والامر بالفعل
المجرد القائم بالذات مشترك بين الواجب جل شانه وبين الجواهر المجردة فالموجود
بالفعل من الممكنات ليس الا الجواهر فالعالم منها لا يكون الا الجواهر المجردة فان قيل
اذا لم يكن الهيولى والهيولانيات موجودة بالفعل لم يصح ان يكون معلومة لغيرها لان
العلم لما كان هو الوجود الرابطي فيجب ان يكون الوجود بالفعل ليصح ان يكون المتعلق
فحينئذ قلت خواص المعلومية توجد في الهيولى والهيولانيات لان مناط المعلومية
هو ان يكون الامر الذي من شانه المعلومية له وجود رابطي بالقياس الى موجود
بالفعل والهيولى والهيولانيات لا تأبى عن الوجود الرابطي لشيء يجعل موجود
بالفعل واما العالمية فلا يوجد فيها لان مناط العالمية هو ان يكون الشيء مناط
موجودا بالفعل ولا يكون القوة متضمنة فيه واي حس ان الفعلية قسمان

احدهما ما هو ملحوظ بالقوة وثانيهما ما لا يكون كذلك والمعتبر في العالمية هو الثاني
فان قيل لزم ان لا يكون شيء من الممكنات عالما لان كل شيء من الممكنات باعتبار
ذاتها بالقوة لا يصير مناط العالمية قلت المراد بالقوة هنا القوة المتغايرة
عن الفعل لا القوة الملحوظة بالفعل والحاصل ان القوة والفعل قد يكونان
متغايرين كما في الهيولى والهيولانيات وقد يكونان غير متغايرين كما في المجردات
وكلامنا هنا في الاول دون الثاني اذا عرفت هذا ظهر لك ان حقيقة العلم لا يكون
الا الوجود والحصول للمجرد القائم بذاته مطلقا سواء كان في ذاته كما في المجرد القائم
بالذات بذاته او له كما في علم المجرد القائم بالذات بمجرد لغير قائم بالذات
او عنده كما في علم المجرد القائم بالذات بالصورة الحاصلة فيه وبالصورة التي في آلة
في الحواس الظاهرة الحاضرة عند النفس المجردة فباعتبار الاول والثاني قيل العلم حضور مجرد
عند مجرد وباعتبار الثالث قيل العلم هو حصول صورة الشيء في العقل فالعلم
اما حصولي واما حضوري وان سلكت الحق فليس العلم حقيقة الا الحضوري والتقسيم
بالحصولي والحضوري ليس الا باعتبار اول النظر وبادي الرأي لان المعلوم بالعلم
الحصولي حقيقة ليس الا الصورة الحاصلة في العقل وذو الصورة معلوم بالعرض
على ما هو رأي الشيخين قالا ان النفس لا تدرك الا ما حصل فيها وهو الصورة وتدل
على ذلك انه لو ارتفع دون الصورة عن الخارج لكان الادراك بحاله الا ترى ان النائم
والمبرسم يدرك ان ما لا وجود له في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج فظهر
ان المعلوم حقيقة هو الصورة وذو الصورة معلوم بالعرض والصورة حاضرة
عند النفس فيكون الصورة معلومة بالعلم الحضوري وبناء على ما هو المذهب المنصور
من ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن ليس العلم الا العلم بالكنه لا العلم بالوجه



لان وجه الشيء اذا حصل في العقل فالمعلوم حقيقة هو حقيقة ذلك الوجه
وذو الوجه معلوم بالعرض فالمعلوم حقيقة هو كنه الوجه بناء على ان الاشياء
تحصل بانفسها في الذهن فاتضح لك ان العلم حقيقة ليس الا الحضوري وان العلم
لا يكون الا بالكنه فاحفظ هذا ولا تكن من الغافلين فقد بقي شيء وهو انه
قد يتوهم من ظاهر توقيف العلم بوجود الشيء عند الموجود بالفعل انه يلزم التكثر
في حصول العلم فيشكل الامر في علم الشيء بنفسه لانه لا يتصور التكثر فلا يتصور العلم
واندفع بان المراد من الموجود بالفعل اعم من ان يكون هو الشيء الاول
ام لا وان ما هو علي ذلك هو علم الشيء بذاته فان قيل ان الترتيب في الا
لفاظ والتقديم والتاخير فيها موجب للتقديم والتاخير في المعاني
فكيف يجوز ان يكون الموجود بالفعل في التعريف اعم من الشيء الذي هو
مقدم عليه في الترتيب قلت هذا الترتيب انما هو المعبر به لا في المعبر عنه
فيجوز ان يكون المعبر عنهما واحدا وبالجملة مناط العلم هو تحقق الوجود
بالفعل فاذا وجد المجرد القائم بذاته تحقق العلم بالفعل لانه ليس لتحقق
طبيعة العلم مستتر سوى تحقق الوجود بالفعل فقد تبين لك مما بينا ان كل
مجرد عالم وكل عالم مجرد قوله في ذاته متعلق بالوجود واي حصل الوجود
في نفسه هو عين الوجود للمدرك فالفرق بين الوجود في نفسه والوجود
للمدرك انما بالاعتبار فقط فهذا الوجود اذا لوحظ بالقياس الى ذلك
الموجود مع قطع النظر عن كون ذلك الموجود حاضرا عند موجود لغيره فوجوده
بهذا الاعتبار هو وجوده لنفسه واذا لوحظ من حيث انه حاصل عند المجرد القائم
بالذات فهو بهذا الاعتبار وجود رابطي وعلم قوله لم يصح ان يكون
ما وجوده ... انه لما فرض ان وجود المحسوس والمعقول في ذاته هو

ويندفع ما ذكره الشارح بقوله
ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط
التغاير بين الحاضر وما حضر عنده
فلا يكون الشيء عالما بنفسه وليفهم
لقائل ان يقول انها انت ربح
الفاضل الثبت قلت في كثير
من مواضع شرحك اقول كذا
فهل دريت انا اقول لا يعرف
الا من كان عالما بنفسه وشاعرا
بذاته فظهر ان هذا الايراد نشاء من
الغفلة والعناد وذلك ساقط عند اهل
السداد والرشد م

او وجوده لمدركه يجب ان يكون المدرك شيئا يكون وجوده لنفسه
لا لغيره ليصح ان يكون وجوده لشيء آخر لانه لو كان وجود المدرك لمحله
لا لنفسه يلزم ان لا يكون وجود الشيء لذلك المدرك بل لمحله فلا يكون وجود المعقول
والمحسوس في ذاته وجوده لمدركه وهو خلاف الفرض **قوله** ان عني بالغيبة
الواقعة اه يعني يرد الاعتراض المذكور على هذا التقدير فالاعتراض المذكور
مبني على هذا الفرض والتقدير وعلى تقدير آخر وهو قوله وان عني
بعدم الغيبة يرد اعتراض آخر **قوله** البعد مفعول اقيم مقام فاعل ان
عني **قوله** ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية اه يعني لو كانت الموجبة الكلية
منعكسة الى موجبة كلية لكان اثبات الاصل كافيا في اثبات العكس لان العكس
من لوازم الاصل واذا ثبت الملزوم ثبت اللازم والا يلزم تحقق الملزوم
بدون اللازم لكن لا ينعكس الموجبة الكلية الى الموجبة الكلية فمست الحاجة
الى بيان الموجبة الكلية التي هي عكس الموجبة الكلية التي هي قولنا كل معقول مجرد
وعكس هذه الموجبة الكلية كلية هو كل مجرد معقول وفي هذا العكس لا يكفي
اثبات الاصل بل لابد له من بيان فبيّنه بقوله لكن المجرد عن المادة اه
**قوله** حتى يصير خبره محذوف تقديره حتى يصير معقولا **قوله**
كالمحال في المعقولات بالقوة هذا متعلق بقوله او بان يتغير منه شيء
اي غير قائم بالغير ليس عدم القيام بالغير كافيا في كون الشيء ظاهر النفس والا
لكانت الهيولى عاقلة بنفسها بل المراد ان الموجود بالفعل الذي لا يكون قائما بالغير
يكون ظاهر النفس والهيولى وان لم تكن قائمة بالغير لكنها ليست موجودة بالفعل
لان موجودية الهيولى ليست مستقلة بنفسها ولهذا قال بعض الحكماء الهيولى
آلة وشبكة لاصطياد الصور واصطياد الجسمانيات والآلة موجودة للغير

فالهيولى

التي

فالهيولى موجودة للغير بهذا المعنى فوجود الهيولى للغير لا لنفسها وما لا يكون وجوده لنفسه
مستقلا لا يصح ان يكون عاقلا **قوله** كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود
اه واعلم ان المراد بالكمال المطلق للموجود بما هو موجود هو الكمال الذي لا يحتمل
ان كماليته قد وقد وحيث وحيث فقولنا قد وقد اشارة الى الكمال الذي
يكون كماليته بالنسبة الى بعض الزمان دون بعض كبعض الاحكام الشرعية فانه
يكون في بعض الزمان كمالا وفي بعض آخر لا يكون كمالا ويصير منسوخا وقولنا
حيث وحيث اشارة الى الكمال الذي لا يكون كماليته الا من حيثية تقييدية
للموجود بما هو موجود كالحركة فان الموجود ما لم يتخصص بالتجسم لم يمكن الحركة كمالا له
لان الحركة كمال الجسم بما هو جسم لا بما هو موجود بخلاف العلم فانه كمال للموجود بما هو
موجود ولا يجب ان يتخصص الموجود ليكون العلم كمالا له ولا يكون كمالا له بدون
هذا القيد كما ذكرنا في الحركة فان قيل قد مر ان العلم وجود مجرد لمجرد
فيكون العلم هو الوجود المجرد فيلزم ان يتخصص الوجود بالتجرد فيكون كمالا
فلم يكن العلم كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود قلت معنى قولنا ان العلم
كمال مطلق للموجود بما هو موجود ان كل موجود اذا لوحظ من حيث انه موجود
فان كان له العلم كان العلم كمالا له وان كان فاقدا للعلم كان فاقدا
للكمال فيكون العلم كمالا مطلقا بهذا المعنى وليس الكلام في ان العلم بالفعل
من اي طريق واي شيء يكون مصححا للعلم فالتجرد هو مصحح حصول العلم بالفعل
لا مصحح كون العلم كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود **قوله** وكل كمال
لا يمتنع هذا كبرى القياس وهذا القياس من الشكل الاول وتقريره العلم كمال
لا يمتنع على الواجب جل شانه وكل كمال لا يمتنع عليه تعالى فهو حاصل له بالفعل

فانه حاصل للواجب جل شانه بالفعل اما بيان الصغرى فلان العلم كمال للموجود
المطلق بما هو موجود على ما مر بيانه واما بيان الكبرى فلانه جل شانه لو لم يكن العلم
حاصلا له بالفعل يلزم فقدان الكمال فيلزم النقص وهو جل شانه كامل مطلق
لا يتطرق على جنابه نقص واعلم انه بهذا المسلك يمكن اثبات سائر الصفات
الكمالية ايضا قوله لا يخفى انه يحمل عبارة المصنف اي لان ظاهر كلام المصنف رحمه الله
هو ان الدلائل المذكورة هي دلائل لافادة اصل علم الواجب لا العلم المقيد بالذات
او بغير الذات فمن قول المصنف واستناد كل شيء اليه ظاهره ان جميع الاشياء
مستندة الى الواجب جل شانه بلا واسطة لان الظاهر من الاستناد هو
الاستناد بلا واسطة قوله والاولى انما قال الاولى لانه يمكن ان يوجه بانه يجوز
ان يكون مراد المصنف من قوله والاخير عالم ان الاخير يفيد شمول العلم بدون
الضم ومع الضم الى دلائل او يفيد اصل العلم ايضا وهذا وان كان معنى صحيحا
لكنه صرف عن المتبادر قوله المذكورة سابقا اي شبهة المعنوية بقوله
المصنف واستناد كل شيء اليه قوله فلان التعقل حضور الماهية المجردة الخ
بدل الشارح هذه المقدمة بقوله فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم
وهذه المقدمة لا يكون قابلة للمنع لان العلم اما حضور المعلوم او ما هو لازم
للحضور فذهل عن هذا واورد المنع كما اورد صاحب الموقف على
قوله فلان التعقل حضور الماهية المجردة الخ محصل كلام المحشي هو انه قوله
ودفعه اي دفع المنع الاول يعني ان المنع الاول مندفع عن الدليل على تقرير
صاحب الموقف ايضا بناء على انه لما كان النفس الانسانية عالما بالمعاني
الكلية وبذاته المجردة بذاته تحدسوا من ذلك ان التعقل حضور الماهية المجردة

اصلا

على ما ذكره الشارح بقوله واعلم انه تعالى عالم بذاته الخ بعيد عن ظاهر كلام المصنف وصرف عن المتبادر واعلم ان قول المصنف واستناد كل شيء اليه صحيح

والاولى

او ما هو لازم

او ما هو لازم للحضور والمنع عن البديهيات مكابرة قوله والحق هو الثاني
اي ما هو لازم للحضور ان كان المراد بالحضور الوجود الرابطي للمجرد فالحق ان
التعقل والعلم هو الحضور لانك قد عرفت سابقا ان العلم هو وجود
شيء لمجرد قائم بالذات وان كان امرا اخر فالحق على ما قاله المحشي قدس
سره قوله كما مر نقلا او المقصود لكل منهما حاصل قوله لا يتصف بالعالمية
فان المجرد لا يكون بعيدا عن ذاته ومع ذلك لا يكون عالما قوله فمن قوله ايضا يلزم
المصادرة على المطلوب لان الشعور والانكشاف هو العلم قوله المنع الناشي وهو
اشتراط التغاير بين الحاضر وما حضر عنده قوله التشبيه المذكور وهو
ان عدم اشتراط التغاير قد علم من علم الانسان بنفسه قوله كما قال الشارح
الخ واعلم انه يمكن توجيه الاية الكريمة المتينة بثلثة وجوه ويكون كل وجه
اشارة الى برهان لاثبات علم الواجب جل شانه احدها ان المعنى الا يعلم
من كان خالقا لشيء وكان ذلك الخالق مجردا وخبيرا بكنه الحقيقة التي تصدر
عنها الصنع فانه لا محالة يكون عالما بالمعلول وثانيها ان المعنى الا يعلم
من كان خالقا لشيء وكان مجردا وخبيرا يكون ذلك الشيء مجعولا له فيكون
لذلك الشيء حصولا له فيكون لذلك الشيء حصولا للمجرد فيكون معلوما له
وثالثها ان المعنى الا يعلم من كان خالقا لشيء وكان مجردا ويكون
تجرده في اعلى مراتب التجرد فيكون في اعلى مراتب العلم فيكون علمه تاما كاملا
والعلم التام الكامل لا يكون الا اذا كان الشيء عالما بذاته وبجميع جهات
ذاته ولوازمه ومن بعض جهات ذاته ومن بعض لوازمه الخ هو ذلك

التنبيه

بعلمه

وبجميع ما عدا ذاته

المجعول فيجب ان يكون عالما به والا لم يكن له علم تام وهذا نقص يجب تنزيهه تعالى عنه **قوله** علم كالى اجمالى الاجمال والتفصيل وصفان للادراك والعلم الاجمالى والتفصيلى قد يتحققان فى المعقولات اما فى المحسوسات فكما اذا رأينا عشرة اشخاص دفعة واحدة فهذه الرؤية وقعت على جميع تلك الاشخاص فهذه الاشخاص مرئية حقيقة لكن بعنوان الاجمال فاذا التفتنا مرة اخرى الى كل شخص بخصوصه فيكون كل شخص شخص مرئيا لكن بعنوان التفصيل والمعلوم فى الصورتين واحد والعلم الاحساسى متعدد واما فى المعقولات فكما اذا حصل لنا علم تعقلى بشى فذلك العلم اذا كان بحيث اذا شككنا لو شككنا علينا مشكك كنا قادرين على جوابه بلا تجشم كسب جديد فالعلم السابق على التشكيك اجمالى بالقياس الى ما يحدث بعد التشكيك بلا كسب والمعلوم فى الصورتين واحد والعلم متعدد فالعلم الاجمالى مبدأ وسابق على العلم التفصيلى مقدم والعلم التفصيلى متأخر فلا يكون العلم التفصيلى فى مرتبة العلم الاجمالى لان العلم التفصيلى مترتب على العلم الاجمالى اذا عرفت هذا فنقول اذا كان العلم الاجمالى عين ذات الواجب جل شانه ولم يكن العلم التفصيلى عين ذاته يلزم ان لا يكون الواجب جل ذكره بحيث يحصل له العلم التفصيلى فى مرتبة الذات بل يعلم الاشياء مجملة فى مرتبة الذات وليس له العلم التفصيلى بل يلزم ان يحصل له بعد ما لم يكن فى مرتبة الذات فيلزم ان يكون فاقدا لبعض الكمالات فى مرتبة الذات لان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود وما يتوهم من انه يجوز ان لا يكون العلم التفصيلى كمالا مندفع بما ذكرنا من ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود

في المحسوسات وقد يتحققان

حقيقة

واحدة

واحدة

فيلزم فقدان بعض العلوم الذى يكون اتم انكشافا فان العلم التفصيلى يكون اتم انكشافا من العلم الاجمالى فى مرتبة الذات

علم

بما هو موجود

بما هو موجود والجهل نقص مطلقا وفى ذكر هذا فليس ذكره الا لتطمين القلب فان قلبه مطمئن بالايمان وليعلم ايجاد الاشياء مفصلا لا يكون الا بعلم سابق على تلك الاشياء ويجب ان يكون ذلك العلم السابق علما مفصلا والا يلزم ايجاد شى بعينه بدون العلم بذلك الشى بعينه وهو باطل بالبديهة فى الفاعل المختار على ما قال جل ذكره الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فذلك العلم السابق لو كان زائدا على ذاته يلزم التسلسل وهو محال وبالجملة معاشر هذا اكثر من ان يحصى فلا بد لنا من الاتيان بما هو الحق القراح والقول الصراح فى تحقيق مسئلة علم الواجب البارى الاول لمجعولاته ومعلولاته قبل ايجادها فنحن نقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق لما قام البرهان على اصل علمه تعالى وعلى علمه بذاته وعلى علمه بجميع مجعولاته فكذلك قام البرهان على ان علمه بذاته عين ذاته فبقى الكلام فى علمه تعالى بمجعولاته قاطبة فنقول ان مجعولاته تعالى يجب ان يصدر عنه تعالى بالعلم لانه تعالى فى اعلى مراتب التجرد واعلى مراتب القدرة والاختيار وفعل الفاعل المختار يجب ان يكون بالقصد والعلم على ما وقع فى الكتاب الكريم الالهى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فذلك العلم اما ان يكون فى مرتبة صدور المجعولات او قبله فان كان الاول يلزم ان لا يكون الواجب جل شانه عالما بمعلوله قبل وجود معلوله فيلزم ان لا يكون ذاته تعالى عالما باعتبار ذاته فيلزم ان يكون فاقدا لبعض كمالاته فى مرتبة الذات لان العلم مطلقا كمال مطلق للموجود بما هو موجود فالعلم الذى يكون بخصوص كل مجعول مجعول يجب ان يكون مقدما عليه وذلك المجعول يصح الايجاد

لانه لما كان زائدا على الذات فهو معلول الذات ولما كان معلول الذات وصادرا عنه فوجوده مسبوق بالعلم ٥٢

والجعل وذلك العلم المقدم يجب ان يكون عين ذات الواجب جل شأنه لانه
لو كان زائدا يلزم التسلسل المحال وهو ظاهر وايضا يلزم على هذا التقدير ان
لا يكون بعض كمالاته تعالى في مرتبة ذاته كما مر بيانه فبقى اما التزام ان الواجب
يصدر عنه معلوله المخصوص ولا يعلم قبل الايجاد او ان يكون العلم المقدم بخصوص
كل مجعول مجعول عين ذاته والاول باطل والثاني هو المطلوب فذات الواجب
جل شأنه صورة علمية لجميع المجعولات فحضور ذاته تعالى هو بعينه حضور جميع الاشياء
فتلك الاشياء الصادرة عنه تعالى منكشفة فعلمه تعالى بالاشياء بعد كونها كعلمه تعالى
بها قبل كونها ولا تفاوت في ذلك اصلا اصلا لان مناط علم الواجب جل شأنه
بالاشياء هو ذاته تعالى بذاته بلا مدخلية امر اخر اصلا وليس العلم
بالعقل الاول مقدما على العلم بالعقل الثاني مثلا لان جميع كمالات الواجب
جل ذكره يجب ان يكون في مرتبة واحدة والا يلزم ان يكون جل شأنه فاقدا
لبعض الكمالات في مرتبة من المراتب وهو محال كما بين نعم يجوز ان يكون بعض
المعلومات مقدما على بعض اخر كالعقل الاول بالنسبة الى العقل الثاني وليضا — بالاعتبار الوجود لا باعتبار المعلومية صح
لما كان الواجب جل شأنه علة لجميع ما عدا ذاته ومفيدا للوجود كله فيكون
مقتضيا لجميع الموجودات ولما كان عالما بذاته اتم العلوم فيجب ان
يعلم ذاته انه علة للكل ومفيد لوجوده والا لم يعلم ذاته اتم العلوم ولم يعلم ذاته — للكل صح
من جميع الوجوه فلزم من هذا ان يعلم جميع الموجودات من العلم بذاته كيف لا
ولو لم يعلم الواجب جل شأنه الاشياء الا ان يوجد يلزم ان لا يعلم الاشياء بل يلزم — في ذاته واذا لم يعلم الاشياء في ذاته صح
ان لا يعلم ذاته علما تاما بل فات عنه تعالى بعض وجوه العلم بذاته وهو ان من
شأن ذاته ان يفيض عنها كل موجود وحاصل ما يدان حضور ذاته تعالى عند ذاته

هو بعينه

هو بعينه حضور الاشياء بل هو اقوى من حضور الاشياء وهو ان نسبة الاشياء الى
جنابه جل شأنه كنسبة الظل الى ذي الظل لان حقائق الاشياء اظلة لظلال
حقيقة الواجب جل شأنه ووجودات الاشياء اظلة لظلال وجود الواجب
جل شأنه وعلوم الاشياء اظلال علوم الواجب جل شأنه وهكذا سائر الصفات
الكمالية فالواجب بمنزلة الاصل والاشياء بمنزلة العكس فلا ريب ان الاصل في
شيئية العكس اتم من العكس في شيئية نفسه فتفطن ذلك من نسبة الامر الخارجي الى ما
في المرآة منه فكيف يتحقق الادراك والعلم لصورة وشبح حاصل من شيء ولا يتحقق
بما هو اتم من هذا الشيء في شيئية فحضور الواجب جل سلطانه عند ذاته اقوى في حضور
الاشياء عنده تعالى من حضور الاشياء عنده تعالى فالعلم الحضوري هو حضور عين
المعلوم عند العالم او حضور ما هو اقوى من حضور المعلوم والعلم الحضوري بالنسبة الى
جنابه تعالى انما هو باعتبار الاحتمال الثاني اي حضور ما هو اقوى من حضور المعلوم فمناط
العلم بجميع الاشياء ليس الا امرا واحدا من جميع الجهات وبسيطا من جميع الجهات و — سوى الذات المقدسة البسيطة من جميع جهات الذات فالعلم بجميع الاشياء ليس صح
ويحتمل ان ما روي عن امير المؤمنين وامام المتقين وسيد الوصيين صلوات الله عليه
وعلى اولاده المعصومين العلم نقطة كثرها الجاهلون اشارة الى هذا او اعلم
ان نسبة هذا العلم الى الممكنات والى علومها كنسبة الاجمال الى التفصيل فكما ان الاجمال
مبدأ للتفصيل فكذلك هذا العلم مبدأ لجميع الممكنات وعلومها فما وقع في بعض
عبارات الاكابر من الحكماء من اطلاق العلم الاجمالي على هذا العلم ليس الا بالمسامحة
وليس من قبيل ضرب الامثال فمراده ان هذا العلم شبيه بالعلم الاجمالي في كونه — وليس هو الا من قبيل ب
بسيطا غير متكثر وفي كونه مبدأ للتكثير وهكذا ما يقال ان هذا العلم نسبته الى الممكنات
والى علومها كنسبة الاكسير الى الذهب والفضة وهكذا ما يقال ان نسبته الى الممكنات

نسبة الى الممكنات صح

كنسبة حروف الهجاء الى المركبات وكذا ما يقى كنسبة النور الى النجوم الباسقة وكذا
ما يقى كنسبة الوحدة الى العدد وكذا ما يقى كنسبة البحر الى الامواج فجميع هذه النسب
مناسبة للمطلوب وان كان بعيدا من وجه لكن فالاعتراض عليهم ما نشأ من حمل عباراتهم
على ما هو الظاهر المتبادر من عباراتهم لا على مقصودهم اذا عرفت هذا فاعرف ان مراد
المحشي قدس سره من العلم الاجمالي ليس الا ما حققناه واطلاق العلم الاجمالي على ذلك
العلم ليس الا بالمسامحة والمناسبة ولست اظن بذلك الحبر المدقق المحقق انه لم
يحقق مسئلة العلم حق التحقيق كيف لا وسيصرح في اكثر مباحث العلم من حاشيته
المعنونة بقول الشارح او حقيقية اضافية الى بقوله وحاصله ما حصل من الكلمات المذكورة
ان علم الله واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات
الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا
كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده وهو عين الموجودات العينية عند المحقق ويعبر عنه
عند البعض بتعلق القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه
تغير ما بحيث لا يوجب نقصا فان ذلك التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون في العلوم
من حيث هي معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات انتهى وهذا
ينادي باعلى الصوت انه ليس العلم الواجب بالذات الا علما واحدا غير متغير اصلا
وما هو متغير ليس بعلم اصلا والعلم التفصيلي متغير حادث فليس المراد بالعلم التفصيلي
ما هو الظاهر من العبارة بل العلم التفصيلي انما يكون بمعنى المعلوم التفصيلي لان ما هو مناط
علمه تعالى وما هو علمه تعالى حقيقة فسماه على ما هو الظاهر من العبارة في اول مبحث العلم فيجب
صرف العبارة عن الظاهر بقرينة ما نقلنا عنه في ذلك المبحث والمحشي قدس سره قد
استوفى الكلام في تحقيق العلم في رسالته المسماة باثبات الواجب فارجع

اليها

من وجه ومباينة من وجه ... البيت ... الا لكن تقريب ... المطلوب صح

او صفة

العلم صح

---

البهاء وما ذكرنا من الاعتراض انما هو مبني على ظاهر عبارته ولهذا اوجهنا كلامه
على ما يوافق لكن سيجي في بعض عباراته ما يشعر بخلاف التحقيق المذكور ويشير اليه
نا معا له انشاء الله تعالى وهذا التحقيق المبرهن الذي ذكرناه في تحقيق العلم موافق
لما ورد من الروايات الواردة عن ائمتنا الطاهرين صلوات الله عليهم
اجمعين روى رئيس المحدثين ثقة الاسلام في كتابه الكافي باسناده عن محمد بن
مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول كان الله تعالى ولا شيء غيره
ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه ونظير ذلك كثير في الروايات
فلا نطول بذكرها قوله فهو من حيث هو ظاهر بمثال الكل الخ اي الواجب
جل شانه بمثال الكل الاشياء بقضها وقضيضها مثلا علميا تاما كاملا فرداته
بذاته لان مناط انكشاف الاشياء ومناط العلم بالاشياء ليس الا ذات
الواجب جل شانه وذاته تعالى حاضر عند ذاته فيكون عالما بجميع الاشياء كليتها
وشخصيتها ثابتها وكائنها وفاسدها قوله فيكثر علمه بالكل كثرة بعدد ذاته
المراد بهذا العلم المتكثر هو المعلوم المتكثر لان العلم يطلق باصطلاح القوم على المعلوم
ايضا وانما حملنا على ذلك لان علم الواجب جل شانه لا يتطرق فيه تكثر ولا تعدد
بل المتعدد والمتكثر ليس الا المعلوم وقوله كثرة بعدد ذاته اشارة الى ذلك
قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعني يتحد كل الاشياء مع الواجب جل
شانه باعتبار الشهود العلمي فالواجب جل شانه كل الاشياء في الشهود العلمي بمعنى ان
حضوره لذاته تعالى عند ذاته تعالى هو حضور الاشياء بل هو اقوى من حضور الاشياء
نفسها حضور الاشياء عنده جل سلطانه على ما بيناه سابقا فمن قال انه الاشياء

الحق

عالما

صدق الله العظيم وصدق رسوله الكريم وصدق اوصياؤه الطاهرون المعصومون ونحن على ذلك من الشاهدين الحامدين صح

جاءوا بقضهم وقضيضهم اي باجمعهم صح

عنده جل شانه صح

عين الواجب والواجب ليس لشيء منها آثار وبالعينية العينية باعتبار الشهود والعلم
وآثار وبالسلب ان الواجب ليس حقيقته حقيقة الاشياء بل حقيقته مباينة لحقائق
الاشياء فلم يلزم اتحاد الواجب بالممكن **قوله** فهو الكل في وحدة الضمير
المرفوع راجع الى الواجب جل شانه يعني ان الواجب جل سلطانه كل الاشياء
باعتبار الشهود والعلمي لا مطلقا مطلقا ومع ذلك واحد بسيط حق على ما اوضحناه
سابقا واعلم ان كلمة الكهلة من اصول اساطين الحكمة متوافقة في تحقيق
مسئلة علم الواجب تعالى قال انبازقلس ان البارى تعالى هو العلم المحض
وهو الحيوة المحضة وهو العز والجود والقدرة والخير والحق لا ان هناك
قوى مسماة بهذه الاسامي وهو مبدع فقط ولا انه ابدع من شيء ولا ان شيئا
كان معه انتهى ومعنى كلام هذا الفيلسوف الكبير انه لما كان ذات الواجب
جل شانه مناط الانكشاف بجميع الاشياء كان ذاته عين العلم ونفسه
فكان البارى هو العلم المحض وكذا حكم جميع الصفات الكمالية وقال افلاطون
الالهي ان للعالم مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته وكان في الازل
ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند البارى تعالى انتهى وهذا
ظاهر ليس في ان عالميته تعالى بالاشياء ليست الا بذاته الا ان قوله الا مثال
عند البارى تعالى يوهم انه قائل بالمثل الازلية ويمكن ان يقال ان مراده
الفيلسوف العظيم من المثال هو الاشياء باعتبار الشهود والعلم لان الاشياء
لما كانت متحدة مع الواجب جل شانه في الشهود والعلم على ما قاله الكبار لا يكون
ان يقال ان مثال الاشياء كائنة في الازل بهذا المعنى فيكون المراد من المثال
هو الاشياء باعتبار الشهود والعلم وما يكون الرموز في كلام الاكابر كثيرة فلا تعجب.

العقل علامات البيت و المدرس

المبادرة

المبادرة بالاعتراض على كلامهم وقال ارسطو ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته
وعاقل لذاته ومعقول لذاته عقل غيره او لم يعقل اما انه عقل فلانه مجرد عن المادة
منزه عن اللوازم المادية فلا تحتجب ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه
مجرد لذاته واما انه معقول لذاته فلانه غير محجوب عن ذاته بذاته ثم قال
وليس كونه عاقلا سبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون وجود ما قد جعله عقلا
بل الامر على العكس اي عقله للاشياء جعلها موجودة وليس شيء يكمله فانه الكامل
ذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده من وجودها انتهى وكلام هذا الفيلسوف
صريح فيما ذكرنا من تحقيق مسئلة علم الواجب جل شانه كما لا يخفى على اولي النهى وقوله
اي عقله للاشياء جعلها موجودة اشارة الى ان علم الواجب بالاشياء ليس الا
علما فعليا وهو العلم الذي يكون سببا لوجود المعلوم والبرهان على ذلك سيجيء
ان شاء الله تعالى وسننقل عبارة الرئيس ابا علي ابن سينا ان شاء الله تعالى
**قوله** وثانيها علم تفصيلي المراد بالعلم التفصيلي هو الصورة العلمية التي يكون
معلولة ومعلومة حقيقة وليست بعلم حقيقة لانك قد عرفت ان مناط انكشاف الاشياء
عنده جل سلطانه ليس الا ذاته بذاته ولو وجد لكونه مناطية الانكشاف فالاشياء
منكشفات لا مناطات الانكشاف حتى يلزم المفاسد التي اوردها البهائي بقاء ان
علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها كعلمه تعالى بها حين وجودها وهذا القدر من انكشاف الاشياء على
ما حققناه سابقا فالعبارة الواضحة هي ان يقال ان الاشياء التي يقدر عن الواجب جل
شانه نسبتها الى علم الواجب تعالى كنسبة العلم التفصيلي الى العلم الاجمالي كما ان نسبة
علم الواجب تعالى الى الاشياء كنسبة العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي لكن بعد تعيين
المراد لا حسن في التعبير بالايراد **قوله** ان حضورها بعين حضور معلولها هذا غير

التنزيل

مسلم

على الاطلاق بل انما يتم على تقدير كون علم العلة علما اجماليا على ذاتها كما فى علوم الممكنات
اما اذا كان علم العلة علما يكون عين ذات العلة كما فى علم الواجب جل شانه فلا نسلم
انه يكون حضور المعلول غير حضور العلة مغايرة بالذات بل بالاعتبار فقط لانك قد عرفت
ان حضور الواجب جل شانه عند ذاته اكون منشأ حضور المعلول كحضور المعلول عنده
جل شانه وبالجملة كون وجود المعلول غير وجود العلة لا يستلزم ان يكون علم العلة بمعلولها
علما حضوريا موقوفا على حضور المعلوم عندها لانك قد عرفت ان العلم الحضورى بالمعلول
يتصور من وجهين احدهما من جهة حضور ذات المعلوم وثانيهما من جهة حضورها هو اقوى
من حضور المعلول والواجب جل شانه يعلم الاشياء علما حضوريا من جهة حضور ما هو
اقوى من حضور الاشياء من حضور الاشياء **قوله** فيلزم التسلسل لزوم التسلسل مبنى على انه
لما كان حضور المعلوم غير حضور العلة يجب ان يكون كل معلول مسبوقا بعلم اخر غير ذات
العلة فيكون ذلك العلم السابق معلولا ايضا فيجب ان يكون مسبوقا بعلم اخر وهكذا فيلزم
التسلسل وجواب هذا قد عرفناك سابقا فتوقف **قوله** وقد سبق ان حضور العلة
مغاير لحضور معلولها يعنى يلزم احد الامرين اما التسلسل وهو محال واما الانتهاء الى علم
يكون هو عين ذات العلة فيلزم ان يكون ذات العلة علما بذات المعلول فيلزم
ان لا يكون حضور العلة مغايرا لحضور معلولها وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور
معلولها وقد بينا لك جواب هذا فيما سبق فتذكر **قوله** ولا يلزم المثل الافلاطونية
لان المثل الافلاطونية هى الاشياء الموجودة بغير الوجودات العينية بل تلك الاشياء
الموجودة فى الخارج لها وجود اخر وذلك الوجود الاخر هو مناط العلم لا الوجود العينى
هذا هو المشهور عن افلاطون الالهى فى المثل الافلاطونية وقد عرفت توجيه كلامه
فيما سبق واعلم ان جواب المحشى انما يكون موجها اذا لم يكن مراد صاحب الشبهة

العلم

فى العلم بالمعلول العلم السابق على وجود المعلول اما لو كان مراده العلم السابق
فلا يتم جوابه لان للسائل ان يقول الموجودات العينية معلولات فيجب ان يكون
نفس وجود الاشياء والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فهذا العلم السابق والحضور
السابق اما بطريق الارتسام فى ذات العلة فيلزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه
فاعلا وقابلا لشئ واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات
بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وبناء على هذا التقرير فالجواب هو ما ذكرناه
سابقا **قوله** ان مناط الانكشاف بالعلم اعم من الامور الثلثة يعلم من ظاهر كلام المحشى
ان مناط انكشاف الواجب تعالى بالعلم التفصيلى هو حضور نفس الاشياء الخارجية وحصول
صورها فى جوهر عقلى حاضر عنده وقد عرفت ان هذا باطل لانه ليس مناط العلم والانكشاف
سوى ذات الواجب جل سلطانه بذاته وجودات الاشياء لعدم مناطية العلم ومبدائية
الانكشاف وقد عرفت ايضا ان الاجمال والتفصيل لا يصح ان يكونا صفة لعلم الواجب
جل شانه بل الاجمال والتفصيل صفات للاشياء باعتبار الشهود العلمى والشهود الخارجى
اللهم الا ان يقال مراده من العلم التفصيلى المعلوم تفصيلا وكلامه بيان للمعلومات انها لها
مراتب فتأمل **قوله** فهى موجودة فيه معناه انه لما كان ذات الواجب جل شانه بذاته
علما بجميع الاشياء بالاطلاق من غير حصول صورة فى ذاته تعالى اصلا ومن غير تكثر اصلا يكون
جميع الاشياء فى الواجب تعالى باعتبار الشهود العلمى كما قال الفارابى فهو الكل فى
وحدته فكما انه يصح ان يقال ان جميع الاشياء موجودة فيه تعالى باعتبار الشهود العلمى
وينادى على الصوت على هذا المعنى قوله فليس مما يتصف بها او ينفعل فانه كونه
تعالى واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه والمراد من اللوازم
المعلولات **قوله** لتعقلها اذن عقلية وبالجملة ليس هذا كلام بهمنيار

مسبوق بعلم وذلك العلم السابق ليس يجوز ان يكون نفسها صح

بلغ

فباعتبار الشهود العلمى يكون جميع الاشياء فى درجة واحدة بحيث لا يكون منها تقدم على الاخر باعتبار العلم بها فكان الجميع امرا واحدا وباعتبار الوجود الخارجى امور متفاصلة متغايرة ويكون لبعضها تقدم على الاخر صح

قوله ١٦١ اى انما الشبهة ما لا يعرف من حيث الانكشاف لجواز ان العلم بالغير اذا حصل لنا علما حصوليا يكون الانكشاف بذلك الشئ بصورته العارضة لنفسنا فيكون تلك الصورة مناط الانكشاف ولما كان ذات الواجب تعالى علما تفصيليا تاما بجميع ما عداه اذ انها مع قطع النظر عن جميع علم الواجب فكان الاشياء حاضرة لذات الواجب باعتبار العلم بصور العارضة لذات العوارض ولما كان ذات الواجب ... تلك الصور العلمية ... لشئ

هنا مايدل وتماما انه قائل بالعلم الحصولي وكان المحشي يظن به انه قال بالعلم الحصولي

نه قوله وان كانت اعراضا موجودة فيه وقد عرفت معناه فتقول المحشي قلت لما كان

ظاهر كلامه انه منظور فيه فسّر قوله بحقيقة انه اذن فعلية يعني ان علم الواجب جل

شانه بالاشياء ليس الا علما حضوريا فعليا واعلم ان العلم على ثلثة اقسام احدها

فعلي وهو ما يكون سببا لوجود المعلوم كما في صورة الكرسي فانه النجار بتصور الكرسي

اولا ثم يوجده وثانيها انفعالي وهو ما يكون مستفادا من المعلوم كما اذا رأينا شيئا

فان صورته الحاصلة في الذهن مستفادة من الامر الخارجي فالامر الخارجي سبب

للعلم المذكور وثالثها ما يكون خارجا عن القبيلين كعلم زيد مثلا بذاته وليس للواجب

علم انفعالي اصلا والبرهان على ذلك هو ان الانفعال اما تدريجي او غير تدريجي

فالاول شان المادة والماديات والواجب جل شانه منزه عن المادة وعلايقها

والثاني وان لم يكن شان المادة والماديات والواجب جل شانه منزه عن المادة والمادة

وعلايقها والثاني وان لم يكن شان المادة لا يجوز هذا ايضا في حقه جل شانه لا يجوز

بيان ذلك ان الانفعال الغير التدريجي يستلزم الاستفادة عن الغير والواجب جل شانه

لا يجوز ان يستفيد كمالا من الغير والا يلزم النقص في ذاته والواجب الكمالات

لا يكون الا الواجب جل سلطانه فكيف يمكن ان يستفيد الكمال عن الغير فان قيل لم

لا يجوز ان يكون الواجب جل شانه ينفعل من ذاته فحينئذ يكون علمه انفعاليا قلت

كما انه لا فلان نه العلم الانفعالي الذي هو استفادة العلم عن الغير فيا... ان هذا قول

بالعلم الحصولي بل هو عين العلم الحصولي وستذكره مع ما يلزم عليه من المحال

عن القائل المعاند قوله ووجب الاشياء كيف يتحقق فيما سبقه

هذا اقرأ

هذا اقرأ بلا اقرأ لانه شرع في ابطال العلم الحصولي بوجوه شتى وذكر في مسئلة العلم

ما حصله يعود الى التحقيق الذي ذكرناه سابقا وسينقل عبارته في الشفاء ان شاء الله

تعالى قوله في كل منهما اي في المذهب الاول وهو ان اول ما صدر عن الواجب

هو الصور العلمية للموجودات العينية فلان تلك الصور قائمة بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية

وهي باطلة واما الثاني وهو ان اول ما صدر

عن الواجب هو الصور العلمية لا الجوهر العقلي كما هو المذهب الثاني واما في المذهب الثالث فلانه

يلزم عليه ان يكون ايجاد الجوهر الذي فيه صورها في الممكنات غير مسبوق بالعلم وكذلك

ايجاد تلك الصور يلزم ان لا يكون مسبوقا بالعلم لانه كلما ان المحل معلول له تعالى كذلك

الحال فيه معلول له تعالى والفاعل المختار يجب ان يكون فعله ومعلوله مسبوقا بالعلم فيلزم

ان لا يكون الواجب جل شانه فاعلا مختارا بالقياس اليها وكذا الجوهر وبالقياس الى ما حل فيه

هذا توضيح كلام المحشي ويمكن ان يقال انهم ذكروا هذا الايراد على المذهبين انما يرد على

ما فهمتم من كلامهم لا على ما قصدوا من كلامهم لانه يجوز ان يكون مقصودهم بيان

العلم الذي يكون متاخرا عن الايجاد وذلك العلم المتاخر يعبر عنه بالعلم وهو معلوم حقيقة

لانه مناط عالمية الواجب جل شانه على ما عرفت غير مرة بل مناط علمه تعالى هو ذاته

المقدسة بذاته فمعنى المذهب الاول المراد من الصور العلمية للموجودات هو الاشياء

باعتبار الوجود العيني لانه يطلق العلم بمعنى المعلوم على الاشياء الخارجية على ما عرفت سابقا

والمراد من العلم المتقدم في قوله على نهج ما هي في العلم المتقدم هو العلم الذي يكون عين

ذات الواجب جل شانه وذلك هو مناط العالمية ومبدأ الانكشاف وهو علم فعلي بالنسبة

الى الاشياء ولهذا قال على نهج ما هي مناط العالمية ومبدأ الانكشاف وهو علم فعلي بالنسبة

بالنسبة الى الاشياء، ولهذا قال في نهج ما هو في العلم المتقدم فيتعدد عنده الاشياء
منكشفة وعلى المذهب المنقول انما يكون المراد بيان الاشياء والمعلومات التي
تترتب على علم الواجب جل شانه فان المراد ان الصور التي يكون حالة في الجوهر
العقلي يكون مناط عالمية تعالى بالاشياء فيكون هذا بيان اول مرتبة من مراتب
العلم التفصيلي الذي هو المعلوم حقيقة على ما ذكره المحشي في مراتب العلم التفصيلي فلا يجب
الاعتراض عليهم بما يتوهم من ظاهر عباراتهم بل يجب الاجتهاد في تصحيح كلامهم
فان كلامهم مرموز والرمز في كلامهم غير عزيز على ما نقله المحشي عنهم ليس فيه رمز
وخفاء او يجوز حمل العبارة على ما ذكرنا بلا ارتكاب زيادة التكلف كما لا يخفى
فلم لم يكن من اهل التعسف فالذين يعترضون ويحسبون انهم يحسنون صنعا ظهر
انهم غير عارفين كلام الحكماء فلم يكونوا حول المراد فاولئك في واد وهم في واد
الى الذين هم من اصول اساطين الحكمة وآباء ابناء الحكمة فظنهم بهم هذا الظن انه
من بعض الظن قوله واختار في الاشارات المذهب الاول في علم الباري
بالعلم الحصولي في كتاب الاشارات صدرا واكثر الشيخ المقتول في كتاب المطارحات
مع اعتراضات وتشنيعات عليه ثم استمر هذا فيما بين القوم وكان كلام الشيخ
في الاشارات لكفى براءة عما اورده من الايرادات قال فيها وهم وتنبيه ولعلك
تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت
ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول
انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت

وكيف يحمل انتساب مثل هذا الخبط

الكثرة

الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ليتعلق على رتبت وكثرة
واللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة
لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك
في وحدانية ذاته انتهى وتوضيح الوهم ان العالم والمعلوم اذا لم يكونا متحدين ولم يكن
بعض المعلومات متحدا مع بعض بل يكون المعلومات امورا متباينة يلزم الكثرة لان
العلم يتكثر بتكثر المعلومات لان العلم باحد المتباينين ليس عين العلم بالمتباين الآخر والا
يلزم ان يكون العلم بالانسان عين العلم بالفرس وهو باطل بالبديهة فيجب ان يكون مغايرا
والممكنات حقائق متباينة فيلزم تكثر العلم لان واجب الوجود جل شانه يعقل الاشياء
ولا يعقل الا بالعلم فيلزم الكثرة وحاصل دفع الوهم ان تكثر العلم بتكثر المعلومات انما يكون
اذا مناط العلم صور الاشياء ويكون العلم صفة زائدة على ذات العالم اما اذا لم يكن
العلم صفة زائدة على ذات العالم بل يكون العلم عين ذات العالم بمعنى ان ما يترتب على الصورة
العلمية يترتب على ذات العالم ~~بل يكون العلم عين ذات العالم بمعنى ان~~ بذاته كما في علم
الواجب جل شانه فلا يلزم التكثر في العلم بل التكثر انما يكون في المعلومات التي يكون متأخرة
عن ذات العلم ولوازم له ومن تكثر المعلومات لا يلزم التكثر في ذات الواجب جل شانه
ولا في صفته العلم لانه فذاته تعالى عقل ذاته ومعقول ذاته وكذا عقل بنسبته الى جميع معلولاته
قبل الوجود وحين الوجود لان حضور ذاته تعالى عنده ذاته اقوى من حضور المع في حضور المع
عنده فيترتب على ذاته تعالى الكثرة لازمة متأخرة على الترتيب السببي والمسببي وليست
تلك الكثرة مقومة لذاته تعالى حتى يلزم الكثرة في ذاته تعالى بل الكثرة التي هي النظام الكلي لازمة
مباينة متأخرة عن ذاته تعالى وكثرة اللوازم سواء كانت مباينة او غير مباينة لا يوجب

الكثرة في ذات الملزوم اصلاً نعم يعرض له تعالى بسبب السلوب والاضافات كثرة الاسماء كالمحيية والرازقية والعالمية وامثالها ولا يلزم من هذا الكثرة في ذاته تعالى اصلاً ولا في علمه ليشو وهذا التقرير كما تراه مفصلاً لا يبعد ان يكون شرحاً لكلام الشيخ كما لا يخفى على من لم يكن له حب للاعتراض وكان له عرف الجر المهارات اعراض والعجب ان المصنف المحقق حمل كلام الشيخ في شرح الاشارات على العلم الحصولي ثم اعترض عليه وابطل القول بالعلم مع ان الشيخ في الشفاء ابطل القول بالعلم الحصولي بوجوه شتى منها انه لو كان علمه تعالى بالاشياء علماً حصولياً يكون لما ان لكل معلوم صورة فلابد اما ان يكون تلك الصورة داخلة في قوام ذاته تعالى فيلزم ان يكون تلك الصورة مقومات ذاته تعالى فيلزم التركيب وهو باطل او لم يكن داخلاً بل يكون عارضة لذاته تعالى والعارض متاخرة عن ذات المعروض فلم يكن تلك الصور التي هي مناط الانكشاف في مرتبة ذاته تعالى فلم يكن الواجب جل شانه في مرتبة ذاته عالماً بالاشياء ولما كان تلك الصور معلول ذاته تعالى وكل معلول ممكن فيلزم الواجب جل شانه مستكملاً بالغير وهو محال ومنها انه لو كان علم الواجب جل شانه علماً حصولياً لكان مناط علمه تعالى بالاشياء هو تلك الصور فايجاد تلك الصور لا يخلو اما ان يكون مسبوقاً بصورة اخرى ام لا فان كان مسبوقاً بصورة اخرى ينتقل الكلام الى تلك الصورة السابقة وهكذا فيلزم التسلسل المحال او لم يكن مسبوقاً فيلزم صدور تلك الصور عنه تعالى بلا شعور كصدور افعال الطبائع عن الطبائع وهو محال البتة ومنها انه لو كان علمه تعالى علماً حصولياً يلزم ان يكون الواجب جل شانه عالماً بشيء واحد حصولياً وحضورياً معاً في حالة واحدة وهو محال لان المعلوم بالذات في العلم انما هو الصورة وذو الصورة معلوم بالعرض على ما عرفت والمعلوم بالذات في العلم الحضوري هو ذو الصورة فلا يمكن اجتماع العلم الحصولي والعلم الحضوري بالنسبة الى

الحصولي

شيء بالعكس

واحد

شيء بالعكس ليكون عالماً واحداً اما بيان اللزوم فلان الواجب جل شانه لما كان مناط علمه بالاشياء هو الصورة الكائنة في ذاته تعالى عن ذلك فيحتمل وجود المعلول بكون عالماً بمعلوله الصورة الكائنة فيه تعالى وبعد وجود الشيء يكون الشيء حاضراً عنده فيكون عالماً به ايضاً علماً حضورياً مع بقاء العلم الحصولي لانه لا يجوز زوال العلم الاول بعد وجود الشيء اذا عرفت هذا فلا باس علينا بان ننقل بعض عبارات الشيخ التي تكون صريحة فيما ذكرنا سابقاً في تحقيق مسئلة علم الواجب جل شانه ليطمئن بها قلوب المتعلمين ويستنام اليها بصائر الطالبين قال في الشفاء فلا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده كثرة كانت كثرة الصور التي تعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي يكون ما بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فالمعلول معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي بعده انما هي معقوله على نحو المعقولات الفعلية لا النفسية وانما لها اليها اضافة المبدأ التي يكون عنه لا فيه بل الاضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وقال في التعليقات يعقل الاول بما هو عقل بسيط لذاته وللوازم عنها والموجودات كلها حاصلها وجملها ابديتها وكائنها وفاسدها وكليتها وجزئيتها لا افضى الوجود معاً لا على سبيل الانتقال من مقول الى معقول فانه يعقلها كلها معاً على الترتيب السببي والمسببي وهو يعقلها من ذاته لانها فائضة عنه وذاته مجردة فهو عاقل ذاته وذاته معقولة فهو عاقل ومعقول والمعقولات والموجودات كلها معقولة له تعالى على انها عنه لا فيه ثم قال في تعليق بعده هو يعقل الاشياء لا على انها تحصل في ذاته كما تعقلها لكن من حيث انها تصدر عن ذاته فان ذاته سبب لها وقال في موضع اخر وجوده تعالى مباين لسائر الوجودات وتعقله مباين لسائر التعقلات فان تعقله علة انه

المعلوم الحضوري

فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته
١٤

بعينه اى علة انه مبدأ فاعلى لها ونظرا ومنفصل عنه فيه اى علة انه مبدأ فاعلى لها انتهى
وبالجملة فكلام الشيخ تنبيهات وتصريحات على ان التحقيق فى مسئلة العلم هو ما ذكرناه
والعبارات التى نقلناها منطبقة على التحقيق الذى ذكرناه كما لا يخفى وظنى ان من رأى فى كلام
الشيخ مثل هذه التنبيهات والتصريحات لم يبق له مجال ان يتوهم ان مذهبه فى علم
الواجب تعالى بالاشياء بحصول الصور فى الذات ثم التشنيع والتشهير لا يراد الاعتراضات
مع الذهول عن ان الشروح والمصنفات مملوة بالتوجيهات والتأويلات وكان
هذا فى باب الاعتراض لكن هذا عزيز فيما بين اكثر العلماء لان الانسان كان
اكثر شىء جدلا **قوله** اختيار ما يعبر به لبيت عبارات ما يعبر به ناقضة على العلم الحصولى
بحيث لم يكن قابلة للتوجيه كما عرفت **قوله** الا بالاشارة حيث اشار بقوله
واستناد كل شىء اليه فانه اذا كان جميع الاشياء مستندة اليه تعالى فيكون هو
جل شأنه عالما بها وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول على ما عرفت
سابقا فيجب ان يكون له تعالى علم سابق على وجود جميع معلولاته وذلك العلم المتقدم
هو العلم الاجمالى كما عرفت مرة **قوله** فاختار المذهب الثانى فيه شىء لان
اختيار المذهب هو الثانى لا ينفع الا فى تصحيح العلم التفصيلى فقط لا فى العلم الاجمالى
الكمالى المقدم على ما صرح به اللهم الا ان يقال ان مراده اختيار المذهب الثانى لتصحيح العلم
التفصيلى فقط **قوله** وعلى ما هو كما اختار المعتزلة فيه انه لا رجاء فقد عرفت
سابقا ان كلمات المحققين من الحكماء متوافقة فى علم الواجب جل شأنه
وفى مذهبهم واحد ومذهب المص هو بعينه مذهبهم قال غياث المدققين فى
شرح اثبات الواجب ان المذاهب فى علمه تعالى بالاغيار بذاته ثمانية الاول انه

نفس ذاته ... الواجب تعالى ... الاشياء ... الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ... ان يكون فاعلا وقابلا ...

نفس ذاته غير زائد عليه وهو مذهب القدماء والمشائين والثانى انه صور معلقة
لا فى محل وينسب الى افلاطون الالهى الثالث انه صورة قائمة بالعقل على
ما قرره المحقق الطوسى قدس سره فى توجيه كلام الشيخ فى الاشارات الرابع
بالاضافة بين العالم والمعلوم ذوات خارجية بالهام الصفات الخامس
انه بصورة او صور قائمة بذاته واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين انتهى
وقد عرفت ان كلام افلاطون قابل للتوجيه بحيث يكون مذهبه مذهب المشائين
وقد عرفت ايضا ان كلام الشيخ فى الاشارات ليس حق شرحه الا ما ذكرنا فارتفع
التخالف فيما بين كلام الحكماء **قوله** فهذا الكلام جواب بما كان وجه العدول
عما ذكره الشيخ ثم منشا لان بعضهم قد نفى علم الواجب تعالى بذاته تعالى وقد ادعى المحشى
سابقا ان هذه انكم لم ينف احد من العقلاء علم الواجب تع بالذات بذاته ومحل كلام
المصنف جوابا عن كل من السؤالين اللذين قررهما لتصحيح كلامه السابق وقد عرفت
ما فى كلامه السابق ايضا فتذكر **قوله** ولا كتب انه يوفق ومنهم من التزم بما وجه الاثنينية
هو ان كلام المص قدس سره يجب الطابق اللزوم حيث قال فلا يستدعى
العلم فالمطابق لهذا الجواب هو ان يكون مذهب بعضهم ارتكاب اللزوم
ليكون الجواب ظاهر الانطباق عليه **قوله** فهو صادرة عنه فان قيل هذا مناف
لما سبق من قول المص رحمه الله واستناد كل شىء اليه قلت المراد ان المخاطب
لم يخرج الصدور بمعنى ان علة قابلية الصورة العلمية لذاته مفيض والمراد مما سبق
من قوله واستناد كل شىء اليه هو ان الواجب جل شأنه مفيض الوجود بمعنى انه مفيض

قوله والجواب ان التغاير الاعتبارى كاف فى ذلك وانه يعلم ذلك هو علم الاول بذاته صح

بقوله ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب ان ادلة المخالفين لا هو ان ما ذكره الشارح صح

قوله فلا يناسب ما ذهب اليه المص وجه عدم المناسبة هو ان الشارح قال فى الجواب اولا ان العلم صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم وثانيا ان العلم نسبة محضة وكليهما لا يوافقان مذهب المص لانهما يشعران بان العلم زائد على الذات وقد عرفت ان علم الواجب تع عند المص هو عين ذاته تع فليس العلم صفة حقيقية

... ذات الواجب ... ذات اضافة ولا نسبة ... كما نقل عنه حيث قال ... كما ان الهايت

بلغ

الوجود والجزئيات ليس الا هو جل سلطانه لانه ليس لممكن من الممكنات على فاعلية
بالقياس الى ممكن آخر او شرطا او معدا ابل يجوز كل ذلك **قوله** بل ربما يتضاعف
اعتبار الكلي او وان التضاعف انما ذلك لدفع شبهة تقريرها ان الصورة الحاصلة في الذهن
لها اعتباران احدهما اعتبارها بما هي هي وهي بهذا الاعتبار معلوم وثانيهما اعتبارها
من حيث انها متمثلة في الذهن وبهذا الاعتبار هو العلم فحيثية التمثيل الذهني حيثية
تقييدية والحيثية التقييدية مكثرة لذات الموصوف فالصورة الحاصلة
في الذهن بما هي هي ذات وباعتبار انها متمثلة في الذهن ذات اخرى
فاذا كانتا ذاتين يجب ان يكون معلومية كل منهما بصورة فيلزم تكثر الصور
وتحال الحكم فلم اذا لا يتضاعف الصور والجواب حيث انا سلمنا ان الصورة
الحاصلة في الذهن يكون لها اعتباران احدهما اعتبارها بما هي هي وثانيهما اعتبارها
من حيث انها متمثلة في الذهن فحيثية التمثل الذهني وان كانت حيثية تقييدية
مكثرة للذات لكن مع ذلك لا يلزم تعدد الصورة وبيان ذلك انا اذا اعتبرت
الصورة المتمثلة بما هي هي بدون ملاحظة التمثل الذهني يكون بهذا الاعتبار معلومة
لكن لا ينفك بحسب نفس الامر عن هذه الملاحظة بل عن التمثل الذهني نعم
تحت هذه الملاحظة يكون منفكة عن التمثل وهذا لا ينافي كونها مع التمثل الذهني
في نفس الامر اذا عرفت هذا فنقول ان الصورة المتمثلة من حيث التمثل الذهني
لا يكون حقيقتها الا الصورة بما هي هي والتمثل والصورة المتمثلة اذا اخذت
بما هي هي بدون ملاحظة التمثل لا ينفك عن التمثل الذهني كما عرفت والعلم

الذهني

بالصورة

بالصورة المتمثلة من حيث التمثل انما هو بالصورة والتمثل الذهني وكلاهما
~~حاصلان فلا يحتاج في العلم بالصورة المتمثلة من حيث التمثل انما هو بالصورة~~
~~والتمثل الذهني وكلاهما حاصلان فلا يحتاج في العلم بالصورة المتمثلة من حيث~~
انها متمثلة بغير الصورة والتمثل الذهني وكلاهما حاصلان في الصورة اذا
اخذت بما هي هي فان تلك الصورة مخلوطة بالتمثل الذهني في تلك الملاحظة لا بحسب
نحو تلك الملاحظة نعم الشيء الذي يتعدد حقيقة ويتضاعف حقيقة ليس الا الاعتبار العقلي
دون الصورة لان العقل اذا اعتبر الصورة مع التمثل الذهني يكون ذلك
الصورة علما واذا اعتبر المجردة عن التمثل الذهني يكون معلوما فاذا اعتبر العقل
كون الصورة مع التمثل معلومة يكون الصورة مع التمثل بمنزلة الصورة بما هي هي
في المرتبة الاولى فيعتبر ان الصورة مع التمثل متمثلة في العقل بدون تكثر الصورة
وكذا يعتبر الصورة مع التمثل المتمثل في الذهن انه متمثل في العقل وهكذا الى ما يعتبره
العقل فالكثرة حقيقة ليس الا في الاعتبار العقلي وكذا الحال في العلم الحضوري
بالنفس فان الاحتياج في العلم بالنفس وبالعلم بالعلم بالنفس وهكذا الى غير النهاية
فالنفس من حيث حضورها عند مجرد علم ومن حيث انها شيء حاضر عند النفس
معلومة فالنفس لها اعتباران اعتبارها بما هي هي واعتبارها مع الحضور لكن
الاعتبار الاول لا ينفك في نفس الامر عن الاعتبار الثاني فاذا اعتبرناها بما هي هي
فلا ينفك في نفس الامر عن الحضور فلا يحتاج للعلم باعتبارها مع الحضور الى صورة
اخرى غير هذه النفس التي اخذت بما هي هي لانها كانت مخلوطة مع الحضور

كان حقيقة الصورة المتمثلة
من حيث انها متمثلة ليس الا
الصورة والتمثل الذهني

فاذا اعتبرناها مع اعتبار الحضور يكون معلومة بغير الحضور الاوّل مرة اوفي
بان يكون النفس مع الحضور حاضرة وهكذا فلا يتعدد نفسك بل الامر الذي يكون
متعددا حقيقة ليس الا الاعتبارات المتعلقة بنفسك وقوله على سبيل التركيب
اشارة الى ضم الحيثية التقييدية التي هي التعمّق الذهني كما اوضحناه قوله بكونه
حصولا لغيره يعني ان المعلول له حصول ووجود رابطي للقابل المجرد والفاعل
المجرد ومعلوم ان حصول الشي للفاعل المجرد في كونه حصولا للمجرد ووجودا له
ليس دون حصول الشي لقابله المجرد فاذا كان الحصول للقابل المجرد علما فبالطريق
الاولى ان يكون الحصول للفاعل ايضا علما واعلم ان هذه المقدمة على ما اوضحناها
هي مناط دفع ما اورده المحقق الدواني وسينقله المحشي بقوله وقيل عليه
وستزيد لك هنا زيادة توضيح قوله اومنه في بعض النسخ بل منه فيه وكلاهما
صحيحان بل الاولى وجودهما معا لانه قد مر سابقا ان حقيقة العلم هي وجود شي وحصوله
للمجرد القائم بالذات وذلك الحصول الذي هو الوجود الرابطي يتصور ارتباطه
بالمجرد القائم بالذات اما بحلول كارتسام الاشياء في الذهن واما بالقيام
كصدور شي عنه مجرد سواء كان المجرد المذكور هو النفس او الواجب
كصدور شي من مجرد قائم بالذات وقد يكون بعنده كالاشياء المرتسمة في
الصور فان الصور مع ما ارتسم فيها حاضرة عند النفس قوله وقيل عليه
القائل هو المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية وفي رسالة اثبات الواجب
الجديدة ايضا قوله بل لقائل ان هذا البحث اورده بطريق النقض على الدليل
لكن المحقق الدواني لم يجعله نقضا كما في شرح العقائد بل جعله سندا للمنع

ثم جعله نقضا في رسالة اثبات الواجب الجديدة لكن الامر فيه سهل لان الغرض
البحث على الدليل وهو حاصل على الطريقين اي سواء جعل سندا او نقضا
على الدليل واحتمال النقض في كلام المحقق قائم ايضا قوله وليس لخصوص الوجود بها
قد نبهناك فيما سبق ان قول المص لوجوده في كونه حصولا لغيره يدفع ما اورده
المحقق الدواني وكانه وقع له غفلة عن هذا فاورده ما اورده لان غرض المص
رحمه الله هو انه لما حقق ان حقيقة العلم ليست الا وجود شي وحصوله للمجرد القائم بالذات
فانما حقق به تحقق العلم والعلم الحضوري والعلم الحصولي فيرد ان طبيعة العلم وكونهما
علما انما هو باعتبار الاشتمال على طبيعة العلم وخصوصيتهما ملغاة في تحقق العلم وانك
ان المعلول المذكور له حصول ووجود رابطي للفاعل المجرد وحصوله للفاعل المجرد من
حيث انه وجود للمجرد وحصول له ليس بادون من الحصول والوجود للقابل المذكور
وحصول ووجود رابطي للمجرد من حيث انه حصول ووجود للمجرد فكما ان الحصول
للقابل المجرد علم كذلك وجوده وحصوله للفاعل المجرد علم قوله عين معلولاته هذا
يوهم خلاف ما حققناه سابقا في تحقيق العلم لكن المراد من العلم ههنا الصورة
العلمية لا العلم الذي هو مناط انكشاف الاشياء لان العلم الذي هو انكشاف
الاشياء لا يكون عين الموجودات العينية بل عين الواجب تعالى كما مر
بعد تزييف كلام صاحبها قد عرفت سابقا ان التزييف انما يتوجه على ما
فهموه من كلام الشيخ لا على ما قصده الشيخ من كلامه فالمزيف بالحقيقة هو
كلامهم لا كلامه قوله لمعلوله الاول اي علة بلا واسطة وانما قلنا

ذلك لانه علة لباقي المعلولات لبعضها لكن بوسايط الى انطا **قوله** فاذن وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه وقد تعرف سابقا ان مناط
تعقل الاول تعالى الاشياء هو ذاته فليس وجود المع الاول هو تعقل الاول
تعالى بل تعقل الاول تعالى بذاته اللهم الا ان يراد بانه تعقل المعقول ويكون
المراد ان المع الاول معقول للواجب جل شانه بدون ان تحل صورة منه في
الواجب شانه **قوله** والجزئية هذا خلاف ما تقرر عند الفلاسفة من ان صور الجزئيات
سواء كانت مجردة او مادية لا ترتسم في الجواهر العقلية اللهم الا ان يقال
ان يراد بالجواهر العقلية ما هو شامل للنفوس ايضا **قوله** وفيه تكلف بل
هذا فاسد لانه اذا لم يكن بين المع الاول وبين العلم به فرق بالذات فقط
يلزم عود الفساد المذكور وهو لزوم ايجاد المعلول الاول بلا سبق علم لان
الكلام في العلم الذي يكون مقدما بالذات وسببا لوجود المع فلو كان هذا العلم
المتقدم بالذات هو المع الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا نقول ان
الصادر الاول اذا اخذ من حيث هو علم يكون شيئا صادرا عن الواجب
جل شانه فلا بد ان يكون مسبوقا بعلم وذلك العلم السابق ليس هو
المع الاول والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فلا بد ان يكون شيئا
آخر فيلزم ان يكون الصادر الاول هو هذا لا ما فرض اولا فيلزم
الخلف وايضا ننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل المحال او الانتهاء الى علم
هو عين الواجب بالذات **قوله** علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر

الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع قد عرفت سابقا ان علم الواجب تعالى
بذاته هو علم بجميع معلوماته مفصلة وهذا العلم لا تفاوت فيه بالنسبة الى
معلوم دون معلوم نعم التفاوت في المعلومات بان يكون بعض منها سببا
لبعض وليس التفاوت فيما بينها بحسب العلم الذي هو مناط الانكشاف فيها
فكلام المحشي لا يخلو عن شوب اضطراب اللهم الا ان يقال ان مراده لما كان
الصادر الاول لا يتوقف الا على ذات الواجب جل شانه وما سواه يتوقف
على غير ذات الواجب ايضا فيكون نسبة علم الواجب جل شانه الى الصادر
الاول مثل نسبة العلم التفصيلي الى الشيء الذي يكون معلوما بالعلم التفصيلي
فكما ان العلم التفصيلي بالشيء لا يكون منتظرا فيه من حيث العلم وليس له منتظر آخر من
حيث العلم فكذلك لا يكون له امر منتظر او من جهة العلم سوى ذات الواجب جل
شانه بخلاف ما عدا الصادر الاول فالواجب جل شانه علة تامة بالنسبة
الى الصادر الاول ومقتضيه التام وليس هو جل شانه بالقياس الى ما عداه
كذلك **قوله** فان الغاية المطلوبة بل ان ها الحاضر بعين انه ليس هو الغاية
فليس الغاية الا الشاهد بل الغاية في ظن الانسان ومن جملته لانه لما كان
الصورة البنائية التي في ذهن البناء سببا لوجود البناء وعلما فعليا به
كذلك علم الغاية وهو الواجب جل شانه بمعلولاته علم فعلي وسبب بالقياس
الى المعلولات وليس انفعاليا لما مر سابقا غاية ما في الباب ان يكون علم
الحاضر وهو البناء علما حصوليا وعلم الغاية وهو الواجب جل شانه ليس

الاول الاجمالي

رحمه الله بعينه ايضا
بجزئيات [illegible]
[illegible]

ليس حصوليا لما عرفت لكن علم الغائب والشاهد لا تفاوت بينهما في
كونهما فعليين **قوله** وذلك جائز في العلم الاجمالي اي في العلم الذي هو سبب
للمعلومات ويكون عين ذات العالم كما في علم الواجب جل شانه بالاشياء
فانه لا تعدد في ذلك العلم بل لم يزل علم واحد بسيط حق بجميع الاشياء كما عرفت
سابقا نعم لو كان العلم كحصول صور الاشياء في العالم او كحضورها عنده في الخارج
كان تعدد العلم لازما بتعدد المعلومات فليس فليس **قوله** وكلام المصنف يدل
على ان ما يفهم من كلام المصنف هو ان الموجودات الخارجية عين العلم فانهما فيها
معها لان العلم والمعلوم متحدان بالذات حينئذ فلم يكن الموجودات منكشفة
قبل الوجود فلم يكن ايجادها ايجاد المنكشف بذاته فلم يكن العلم عنده ايجادا
للمنكشف بذاته بل العلم عنده هو الموجود المنكشف بذاته **قوله** وانه في علم فلانا
نقول ان الموجودات منكشفة قبل الوجود بالعلم الاجمالي وهذا العلم مقدم على الموجودات
وسبب لها والعلم الذي لا يكون سابقا على وجودها هو العلم التفصيلي وليس العلم التفصيلي
الذي هو عين وجود الاشياء علما فعليا بل العلم الفعلي هو العلم الاجمالي المقدم على
الموجودات فلم يكن في كلام المصنف ما يدل على ان الموجود المنكشف بذاته هو نفس العلم
الفعلي ليكون مدافعا لما صرح به القوم هذا هو الوجه لما رايته وفيه تامل
**قوله** او غير مادية يفهم منه ان الجزئي الغير المادي قد يكون متغيرا وهذا
مخالف لما اشتهر بينهم من ان غير الماديات لا يكون الا ثابتا محضا والمتغيرات

لا يكون الا الماديات

لا يكون الا الماديات ولا يبعد ان يوجه كلامه بعد تمهيد مقدمة وهي ان الصورة
الكلية الحالة في النفس لا يكون مادية لان الصور المادية لا تحل في النفس كما هو المشهور
عندهم بل هي تحل في قوى النفس ويكون تلك القوى مادية وتلك الصور الحالة في
النفس لها اعتباران احدهما من حيث انها حالة في النفس وبهذا الاعتبار يكون
جزئية وثانيهما ان يؤخذ تلك الصورة من حيث هي هي وبهذا الاعتبار يكون كلية
وكليتها ليست الا بهذا الاعتبار واذا عرفت ذلك فنقول ان الصور الكلية المكتسبة
الحالة في النفس اذا اخذت من حيث انها حالة في النفس يكون جزئية وغير مادية
وهو ظاهر ومتغيرة ايضا بمعنى ان حصولها تجدد في النفس او بمعنى ان النفس قد تذهل
عنها او تزول تلك الصورة عنها كما ان صورة نسيان النفس فقد وجد جزئي غير مادي والدليل
المذكور كما يجري في الجزئيات المتغيرة المادية يجري في الجزئيات المتغيرة الغير المادية ايضا
بيان ذلك ان قبل حصول الصورة الغير المادية الحالة في النفس بنفس كان الواجب جل شانه
عالما بانه يكون تلك الصورة حاصلة لها وبعد حصول تلك الصورة لها الى آخر اما ان يزول ذلك
العلم ام لا فالاول يوجب التغير والثاني يوجب الجهل وكلاهما محال وما اشتهر بينهم من ان
غير الماديات لا يكون الا ثابتا محضا معناه ان العقول وصفاتها لا يكون الا ثابتة
فان النفوس لما كانت مادية في صفاتها شوب مادية ايضا واعلم ان الدليل المنقول يجري في
صفات العقول ايضا بناء على حدوث العالم بل يجري في كل حادث سواء كان ذاتا او صفة
وتغير الا فرادي هو ما اوضحناه **قوله** بل هذا الدليل يجري في المتغيرات الكلية بل تقرير
بالقياس الى الصور الادراكية الكلية فان هذا الدليل كما يجري في الصور الادراكية الجزئية
المتغيرة على ما ذكرنا كذلك يجري في الصور الادراكية الكلية المتغيرة بعين ما تقرر في البيان

الى المعقول [illegible]

**قوله** في الآن المتقدم المراد بالآن المتقدم هو الآن الذي كان زيد في الدار في
ذلك الآن **قوله** او في شيء من الازمنة يعني لا يكون زيد في الدار في شيء من الازمنة
والحاصل ان نقيض الشيء رفعه ورفع العلم بان زيدا كان في الآن الفلاني في الدار
يتصور من وجهين احدهما ان يزول العلم بكون زيد في الدار في ذلك الآن الفلاني
وثانيهما ان يعتقد ان زيدا لم يكن في الدار في شيء من الازمنة والآنات ففي تينك
الصورتين يلزم زوال العلم الاول ورفعه اما اذا اعتقد ان زيدا كان في الآن
الفلاني في الدار وفي آن آخر بعد ذلك الآن او قبل ذلك الآن لم يكن في الدار لم يلزم
التناقض ولم يلزم رفع العلم بكون زيد في الدار في الآن الفلاني فيمكن اجتماع العلمين
اي العلم بكون زيد في الدار والعلم بانه لم يكن في الدار بناء على تغاير الآنين فبقاء
العلم الاول كما كان عند حصول العلم الآخر لا يكون موجبا للجهل واعلم ان المحقق الدواني
في رسالة اثبات الواجب الجديدة قرر الدليل بوجه آخر وعبر عما قرره الشارح وحاصله
انه اذا كان علمه تعالى بالممكنات ومعلولاته عين ذاته تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالممكنات
المتغيرة لانها بهذا الوجه معلولة له تعالى فاذا تغير حال المعلوم مثل ان ينعدم منه شيء
بعد ان كان او عكس ذلك فاما ان يتغير علمه به ام لا فان كان الثاني يلزم الجهل المركب
لعدم مطابقته للواقع وان كان الاول لزم التغير في ذاته وانت تعلم انه | لان العلم عين ذاته منه
بهذا التقرير لا يكون جواب الشارح جوابا لانه مبني على كون الصفة زائدة على الذات
ثم اجاب في تلك الرسالة عن الدليل المذكور بهذا التقرير ولا بأس بان ننقل عبارته
قال فيها قلت انه تعالى يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير مع كونه مطابقا
للواقع مثلا يعلم ان الحادث الفلاني يوجد في الآن الفلاني او الزمان الفلاني ويعدم
في الآن او الزمان الذي بعده وهكذا في سائر الحوادث فانه يعلمها بعلم اجمالي هو عين

ذاته

ذاته على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور المترتبة المتعاقبة
وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان مثل ان تعلم ان
زيدا قائم الآن واذا قعد فلا بد ان يتغير وتعلم انه قاعد الآن والا كنت جاهلا
بحاله وكان استمرار علمك بقيامه جهلا مركبا واما اذا فرضنا ان تعلم ان زيدا
في ذلك الآن او في بعض ذلك البعض من زمانه متصف بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر
متصف بصفة القعود ولم يتعين الزمان والآن بالحضور عندك بل بالاسباب
المقتضية له وكذا في جميع الاحوال فلا يلزم منه تغير وتبدل ويمكن تمثيله للتوضيح
تارة بعلمنا بالاحوال المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير
مع انه ليس فيه كذب واخرى بان نفرض احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة
اللاحقة بسبب الاطلاع على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع
المتعاقبة المترتبة بحيث لم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا مما لا يشتبه على ذي فطانة
انتهى واعلم ان قوله وانما يلزم التغير معناه وانما يلزم التجدد والحدوث بشهادة قوله
لو كان علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان وبالجملة ان العلم بالمتغيرات انما يلزم ان يكون
متغيرا او حادثا اذا كان ذلك العلم علما انفعاليا مثلا اذا علم ان زيدا في الدار في
آن واذا خرج منها في آن بعده مثلا زوال العلم الاول بعين انه لم يستمر ويحصل العلم الآخر
وهو العلم بالخروج فيلزم التغير في صفة العلم فيلزم التغير والتجدد في العلم اما اذا كان
فعليا فلا يلزم فيجوز ان يكون العلم ازليا وغير متغير ويكون المعلوم متغيرا حادثا فالحقيقة
المتغير والحادث انما هو المعلوم لا العلم وقد عرفت فيما سبق ان علمه تعالى ليس انفعاليا
مستفادا من المعلومات بل يكون فعليا متقدما عليها وذلك العلم الفعلي هو عين ذاته

تعالى بمعنى ان الامر الذي يترتب على الصور العلمية الفعلية يترتب على ذاته تعالى بذاته فيكون
علمه تعالى بالممكنات والمعدومات علما فعليا بسيطا قائما بالذات على ما فصلناه سابقا
فلا تغير ولا تجدد في علمه تعالى اصلا بل التجدد والتغير انما هو في المعلوم **قوله** ولا يكون
الجواب مطابقا لما هو الدليل المذكور يعني ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يكون مطابقا
للدليل بل لا يكون الجواب الذي ذكره صحيحا بحسب اللفظ لان الشارح قال في الجواب والجواب
منع لزوم التغير وظاهر هذا انه سلم الزوال ومنع التغير لان المستدل اخذ الاحتمالين
في المستدل له وجعل كل واحد من الاحتمالين مستلزما للفساد وظاهر انه بعد تسليم الزوال
ومنع التغير لان المستدل اخذ الاحتمالين في المستدل له وجعل كل واحد من الاحتمالين
مستلزما للفساد وظاهر انه بعد تسليم الزوال يلزم التغير والمنع مكابرة وانما قلنا
وظاهر هذا لانه يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يصير آيلا الى ما ذكره المحشي لانه يمكن ان
يقال ان مراد الشارح انه ان اراد المستدل انه يلزم زوال العلم الاول فلا نسلم الزوال
لان العلم صفة ذات اضافة او اضافة مخصوصة فالذي يتغير ويزول هو التعلقات
والاضافات لا العلم فلم يلزم التغير في العلم بل التغير في الاضافات وتغير الاضافات ممكن
فبناء على هذا التوجيه لا يحتاج الى تغيير تقرير الدليل ليصير جواب الشارح مطابقا للدليل
كما ذكره المحشي بقوله وتقرير الدليل على وجه آخر لانه يمكن توجيه عبارة الشارح على وجه
يكون مطابقا للدليل بلا تغيير شيء وهو ان قول الشارح فعلى الاول يتغير نفس العلم منظور
فيه لان العلم من الصفات الكمالية ولا يجوز التغير فيه والا يلزم ان يكون علم الواجب
جل شانه كعلمنا وايضا تسليم التغير في العلم هو بعينه تسليم المقدمة التي ذكرها المستدل
لانه جعل التغير في الدليل مقدمة وايضا قول الشارح وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة

موجودة

هذه التعلقات والاضافات بدل

موجودة لما هو منظور فيه لانه على تقدير كون العلم اضافة يلزم التغير في صفة العلم
على ما سلم بقوله فعلى الاول يتغير نفس العلم فان قلت يجوز ان يكون مراد الشارح
انه اذا كان العلم اضافة لا يتغير ايضا لانه يجوز ان يكون الاضافة المخصوصة على حالها
والتغير انما هو في الاضافات العارضة لها قلت فح يرجع هذا الى كون العلم صفة
ذات اضافة كما لا يخفى **قوله** ويمكن حمل عبارة الشارح اي عبارة الشارح في تقرير الدليل
لا في تقرير الجواب الدليل فيه اي حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بعيد غاية البعد
كما لا يخفى على الناظر في عبارته **قوله** لان العلم عندنا نفس المعلوم هو العلم اي العلم الذي
هو نفس المعلوم انما هو العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي فما ذكره المحشي في الجواب انما
يكون جوابا على تقدير كون المراد من العلم الذي مذكور في الدليل العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي.
اما لو اريد من العلم العلم الاجمالي فلا يكون هذا الا مط يقابل الجواب ح الا يقال ان
العلم الاجمالي امر واحد بسيط عين ذاته تعالى ويعلم به الواجب جل شانه بهذا العلم
الواحد جميع الاشياء فبهذا العلم يعلم كون زيد في الدار في الزمان او الآن الفلاني
ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان او الآن بل كما انه يعلم كونه في
الدار في ذلك الآن او الزمان كذلك يعلم خروجه عنها بعد ذلك الزمان او الآن فالعلم
الاجمالي واحد لا تكثر فيه اصلا وانما المتكثر هو المعلومات والاضافة العارضة
للعلم الاجمالي بالقياس الى كل معلوم معلوم وتغاير المعلومات بالذات لا يستلزم
تغاير العلم الذي هو عين ذات الواجب بالذات بل العلم الاجمالي الذي هو عين
ذات الواجب تعالى اذ في نفس الامر معلوم يكون مغايرا له بالقياس الى معلوم آخر تغايرا
بالاعتبار والاضافة لا تغايرا بالذات فالمتغير والمتكثر هو اضافة العلم الاجمالي
الى المعلومات ونفس المعلومات لا العلم الاجمالي الذي هو عين الذات واما هذا

اشار المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن **قوله** هو لازم للعلم بمعنى ان الحضور لازم للعلم لان العلم لما كان عين المعلوم كان العلم حقيقة هو الامر الحاضر والحضور لازم لحاضر فالحضور لازم للعلم وقد عرفت ان مبنى هذا الكلام على حمل العلم على العلم التفصيلي **قوله** تعقلا زمانيا بل محضا واعلم ان هذا القول صريح في نفي العلم الزماني المتجدد والمتغير لا في نفي العلم مطلقا لانه قيد العلم المتغير بالزماني المحض حيث قال تعقلا زمانيا محضا وقوله على كذا صريح ايضا في ان الواجب جل شانه يعلم بالمتغيرات لكن لا بوجه يكون ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا لانه لم يحصر العلم بالمتغيرات بكون ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا بل متصورا ان يكون العلم بالمتغيرات بوجه لا يكون متغيرا متجددا زمانيا وبالجملة كلام الشيخ يابى كل الاباء عن حمله على نفي العلم بالمتغيرات راسا وكون المعلوم من المتغيرات انما هو الطبيعة الكلية والاشياء المتغيرة المشتملة على الطبيعة لا يكون معلومة بالذات بل المعلوم بالذات هو الطبيعة وكان من حمل كلام الشيخ على هذا قصر نظره في قوله انما يعقل كل شي على نحو كلي واعتبر لفظ الكلي ولم ينظر الى ما وقع بعد تلك العبارة بلا فاصلة وهي قوله ومع ذلك فلا يعزب عنه شي شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض والى ما وقع قبل تلك العبارة ايضا وظني اذ من نظر في العبارات المنقول عن الشيخ نظرا غير مخلوط بالعناد والتعصب يجزم بانه لا يكون مراد الشيخ الا ما ستحقق لك فاعلم ان العلم بالاشخاص الجسمانية من حيث انها اشخاص معينة متصورة من حيث انها حاضرة الاحساس بالة متجزية وذلك العلم هو العلم الاحساسي الذي لا يكون الا انفعاليا مستفادا من وجود المعلوم ويعبر عن ذلك العلم بالعلم الزماني وبالعلم الجزئي وثانيهما من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية الى الاشخاص الجسمانية وهذا العلم يعبر عنه بالعقل التام الغير

الزماني

المتغير الزماني وبالعلم بالجزئي على الوجه الكلي ايضا لانه كتعقل الطبايع الكلية في ثبات لكلا حالتيه واحدة او لان المراد من الوجه الكلي هو ان الواجب جل شانه يعلم الجزئيات بالكلية اي بجميعها بحيث لا يعزب عنه شي منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض اخر كما ذكره في التعليقات بقوله تعقل الاول للاشياء تعقل بسيط لذاته وللوازم منها وللموجودات كلها حاصلها وممكنها اخرها وكليها وفاسدها وكليها وجزئيها الى الحصر الوجود معا لا بعياس حول المرام ... ويكفي وينقل المعقولات فانه يعقب كلها معا على الترتيب السببي والمسببي انتهى فلا ينصور في علم الواجب تعالى تنقل من معلوم الى معلوم كما هو شان الممكن وكان القسم الاول لا يكون الا انفعاليا كذلك القسم الثاني لا يكون الا فعليا فالمعلوم في القسم الثاني مترتب على العلم وفي القسم الاول بالعكس ولاجل ذلك لا يكون القسم الثاني متغيرا بتغير المعلوم ولا يتجدد بتجدده اصلا فالمتغير والمتجدد الزماني انما هو المعلوم دون العلم وهذا هو العلم التام الذي ... العلم التام بالمعلول لان لا يوجب الاحساس بالمعلول بل الاحساس قد يكون مستحيلا مستحيلا بر كما بالنظر الى الواجب جل شانه فان الاحساس لا يكون الا بالقوى الجسمانية كما هو ... الجسمانية وهو نقص في الواجب جل ذكره يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا ان العقل اللذان ذكرنا اما من العلم وانه كما لا يكون جنس العلم بكلي المعلوم فيكما العلمين ليس الا امرا واحدا بعينه فان الاشخاص الجسمانية التي تعلمها علما احساسيا زمانيا يعلمها الواجب جل شانه علما تعقليا من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل والعلم الاحساسي يكون متغيرا ومتجددا بتغير المعلوم وتجدده بخلاف العلم التعقلي كما مر في اذا عرفت هذا فاعرف ان قول الشيخ بل الواجب الوجود انما يعقل كل شي على نحو كلي ليس مراده الا ان الجزئيات المتغيرة يعلمها الواجب جل ذكره علما تفصيليا فعليا ويعلم جميعها معا لا بعياس وفكر تعقليا بر

هو العلم التام الذي هو العلم واكملها والعلم التام بالعلة التامة انما يوجب

يعلمها

وتخصّص من معلوم الى معلوم بل يعلم جميعها علما تاما محيطا بالكل معا وقد عرفت ان
هذا العلم لا يتغيّر بتغيّر الاشخاص الجزئية الزمانية وبالعلم بالجزئي على الوجه الكلي و يبادر
مع ذلك باعلى الصوت قوله ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب
عنه مثقال ذرّة في السموات ولا في الارض من العجائب قال الشيخ وهذا من العجائب
التي يحوج الى لطف قريحة فالذين شنّعوا على الشيخ وغيره من الحكماء في هذا
الموضع فليس تشنيعهم الا على كلام من قلة التدبر وضعف التحصيل فمن
لم يفهم كلام الاكابر فلا يلومن الا نفسه وجميع ما ذكرنا مستفاد
من كلام الشيخ فيما ذكره في كتاب التعليقات بقوله الاول يعرف الشخص
واحوال الشخص ووقت الشخص ومكانه الشخص من اسبابه ولوازمه الموجدة له
والمؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه
شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة انتهى كلامه ومثل ذلك كثير في كتبه فلا نطول بنقله
قوله الا بالصور الكلية هذا اشتباه ناش من عدم فهم معنى كلام الشيخ وقد عرفت
ما هو الحق قوله ونفي هذا الانكشاف كفر صريح وتكذيب لدين العقل وشريعة البرهان
وقد عرفت ان كلام الشيخ لعل براءة عما توهموا من كلامه مما رموه به وان التكفير لا يتوجه
الا على ما توهموا في كلامه لا على ما هو معنى كلامه كما عرفت وكان الشيخ لو كان عالما
بانه يظهر بعده مثل اولئك الاكابر المشتغلين لغير اسلوب تصنيفه بحيث لم يبق
مجال توهم لاحد من اولى المتعلمين قوله حكم الغزالي وغيره بكفرهم قال الغزالي
في التهافت على ما نقل الرومي عنه انه يلزم على الحكماء بناء على القول بعدم علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الجزئي والتغير ان زيدا مثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله تعالى عالما
بما تجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه بانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم

يكن

لا نزاع لاحد في ان نفي هذا الانكشاف كفر صريح بل النزاع في انه ... صح

زيد الا يعرف

لم يكن واذا لم يعرف افعاله واحواله بل لا يعرف كونه زيدا واسلامه بل انما يعرف
انسانا واسلاما مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم على هذا ان لا يعلم محمدا
صلى الله عليه وآله وانه لا يعرف انه ارسله بعينه بالنبوة وانه عليه السلام تحدى بها وكذلك
الحكم في كل نبي معين وانه لا يعلم ان من الناس من يكذب بالنبوة وان صفة اولئك
المتحدين بها كذا واما التحيّي فلا يعرفه باحواله وصفاته فيلزمهم
استيصال الشريعة بالكلية انتهى وانت قد عرفت ان كلام الشيخ وغيره من الحكماء في
ذلك المقام بحيث لا يحوم شيء منها حول المرام واما المفاسد المذكورة فلا
متوجه الا على ما الزموه من كلامهم لا على ما يلزم من كلامهم وكم من عائب قولا صحيحا
وآفته من الطبع السقيم واجاب بعض الروم عن اعتراض الغزالي بانه تعالى وان لم
يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما نعلمها نحو احساسنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه
لا ينطبق في الخارج الا عليه وان كان عداه وبهذا القدر يحصل التمييز بين الاشخاص
وكذا يعلم احوال كل شخص وافعاله على وجه يتميز كل منها عن الآخر واوقاتها المعينة
الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع في الآن
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الزمان باعتبار ذاته وصفاته
بل يعلم كلا من الاشخاص والافعال بحيث يتميز كل منها عن الآخر وهذا كاف في اجراء
احكام الشريعة انتهى وهذا الجواب ليس موافقا للتحقيق بل التحقيق هو ما ذكرنا ولنعم ما قال
ان جل شانه لا يعلم سيد الانبياء صلى الله عليه وآله بشخصه بل بوجه كلي لا ينطبق على غيره
صلى الله عليه وآله كفر صريح في الملة البيضاء وكذلك تكذيب للعقل وشريعة البرهان
لانه كما ان الطبايع الكلية معلولة له تعالى كذلك الاشخاص الجسمانية بشخصيتها معلولة له
تعالى والعلم التام بالعلة توجب العلم التام بالمعلول كما وقع الاشارة اليه في الكتاب الكريم
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقد تخلص الجواب عن اعتراض المذكور

تمت رسالة اثبات الواجب الجديد للمحقق الدواني ...

على الحكماء بما الحقير انا سلمنا ان ما نقل عن الحكماء يقتضي الا ان لا يكون له تعالى علم ببعض
الاشياء لكن لا يكون تكفيرهم بهذا لانهم مع هذا اعترفوا بانه تعالى عالم بالكليات
والجزئيات بحيث لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارضين والسموات وما هو من
ضروريات الدين ليس الا انه تعالى عالم بجميع الاشياء قاطبة لا ان علمه تعالى على وجه كلي
او جزئي ولهذا لا يكفر من اعترف بعلمه تعالى من المتكلمين ويقول ان العلم قديم
والتعلق حادث او يقول ان علمه تعالى اضافة مستدعية لان يكون لها طرفان
ولا يمكن ان يوجد احد طرفيها في الازل مع ان قولهم هذا ملزوم لان لا يكون الواجب
جل شانه عالما بالحوادث قبل وجودها لان العلم ما لم يتعلق بشيء لا يصير ذلك الشيء
معلوما وكذلك اذا كان العلم اضافة مستدعية لوجود طرفيها ولم يكن في الازل احد
الطرفين لم يكن العلم متحققا في الازل فقولهم يقتضي هذا الانتفاء العلم ومع ذلك
لم يكفرهم احد وهذا الجواب ليس بشيء لانه مبناه على اجراء ما نسبه وهو انه تعالى
لا يعلم الاشخاص الجسمانية المتغيرة عند الحكماء وقد عرفت ان هذا افتراء عليهم وهم
منزهون عن ذلك القول الشنيع **قوله** وقالوا انا نتيجة تكفيرهم هو القائل هو المحقق
الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة وفي شرح العقائد العضدية وصدر المدققين
وافق له في ذلك في رسالة اثبات الواجب **قوله** قولهم ان مناط الكلية والجزئية
بنحو من الادراك لا التفاوت في المدرك واستدل على ذلك بانه اذا سئل عن الشخص
بما هو لا يقع في الجواب الا النوع فليس بين الشخص والنوع تفاوت الا بنحو من الادراك
وفيه نظر لان السؤال بما هو انما المطلوب منه تحصيل تمام المهية المشتركة لا المهية المختصة
ولهذا احد وضع مطلب اي للهويات المختصة وهو مطلب آخر كما هو مذكور في
الشفاء والاشارات فكما ان للنوع مطلب ما كذلك للشخص مطلب من واعلم
ان القول بان التفاوت بين الكلي والجزئي ليس الا بنحو الادراك لا التفاوت

في المدرك

في المدرك مخالف لما نص عليه الشيخ في منطق الشفاء حيث قال واما طبيعة النوع وحده
فالامر فيه اظهر اذ لا يجوز ان يقع فيه كثرة ثم قال بعد ذلك القول بعدة
قليلة ان قولنا الانسان معناه انه حيوان ناطق وقولنا انسان شخص هو هذه الطبيعة
ماخوذة مع عرض لهذه الطبيعة عند مقارنتها للمادة انتهى وقول الشيخ واما طبيعة
النوع وحده اي اشارة الى البرهان على ان بين الكلي والجزئي فرقا لجب المغايرة لان
تكثر النوع بالاشخاص انما يتصور بعد انضمام العوارض المختصة اليه اذ لو لا ذلك النوع والا يلزم
ان يكون احد الشخصين عين الشخص الآخر مثلا اذا لم يكن بين الانسان وبين زيد تفاوت
الا بنحو من الادراك فيكون الانسان هو زيد بعينه وكذلك الا تفاوت بينهما الا بنحو الادراك
وكذلك بين الانسان وعمرو لم يكن تفاوت الا بنحو من الادراك فلم يكن بين زيد وعمرو
تفاوت يوجب بحسب ما من المغايرة وهذا ارتفاع الاثنينية وهو ظاهر فلا بد من انضمام العوارض
الى النوع لتحصيل تكثر الاشخاص فانكشف لديك ان القول بان مناط الكلية والجزئية
بنحو الادراك لا التفاوت في المدرك من الاقوال السفسطية ومن الاكاذيب
الوهمانية **قوله** بطريق الاحساس انما قال بطريق هذا الاشارة الى انه لا يكون الجزئية
منحصرة في الادراك الاحساسي لانا ندرك انفسنا جزئيا ولم يكن من طرق الحواس
فليس ان كل ما ندركه جزئيا يكون من طرق الحواس وليس ايضا ان كل ما ندركه جزئيا يكون
الواجب جل شانه يدركه كليا بل كل ما ندركه جزئيا ويكون ذلك الادراك من طرق الحواس
يدركه الواجب جل ذكره كليا **قوله** مع ما فيه المراد بما فيه هو ان هذا الاحتمال انما يكون
معقولا ومتصورا اذا كان العلم حصوليا لان في العلم الحصولي يكون ذو الصورة معلوما
بالعرض والمعلوم بالذات انما هو الصورة والعلم الحصولي لا يتصور بالنسبة الى الواجب
جل شانه لما مر سابقا **قوله** لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور لان الكلام في تصحيح جواز

يعرض

بين

تفاوت لجب المغايرة اصلا فيكون كل واحد من زيد وعمرو ايضا فليس بينهما صح

كون امر واحد بعينه معلوماً لاحد العالمين بالوجه الجزئي وللعالم الآخر بالوجه الكلي فيجب ان يكون امراً واحداً بعينه معلوماً بالعالمين وفي صورة العلم الحصولي يكون المعلوم بالذات متعدداً بالقياس والمعلوم بالعرض واحداً فلم يكن المعلوم بالذات بالقياس الى العالمين واحداً بل يكون المعلوم بالذات لاحدهما غير المعلوم بالذات للآخر لان المعلوم بالذات لاحدهما هو الصورة الجزئية وللآخر الصورة الكلية فلا دخل لهذا الاحتمال في تصحيح التاويل المذكور **قوله** وهو قسمان من باب النظر احدهما ان يكون معلوماً بالعرض بالقياس الى الواجب جل شانه ومعلوماً بالذات بالقياس الى غيره وكل واحد منهما باطل اما الاول فلانه يستلزم ان يكون الواجب جل شانه عالماً بالعلم الحصولي فيلزم التخصيص المذكور وقد عرفت بطلان العلم الحصولي بالقياس اليه جل سلطانه واما الثاني فلانه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور لانه اذا كان المتخصص المذكور معلوماً بالذات بالقياس الى الواجب جل شانه ومعلوماً بالعرض بالقياس الى غيره لم يتحقق ح امر واحد يكون معلوماً بالذات بالقياس الى العالمين ويكون بالقياس الى احدهما جزئياً وبالقياس الى الآخر كلياً بل المعلوم بالذات لاحدهما يكون غير المعلوم بالذات للآخر على ما عرفت سابقاً فان قيل فهب ان المعلوم بالذات لاحدهما هو الصورة لكن الصورة مع ما حلت فيه حاضرة عنده تعالى فيكون الصورة معلومة بالذات بالقياس الى العالمين قلت ليس الكلام في الصورة بل الكلام في الجزئيات المتغيرة التي هي الاشخاص التي صاحبة للصورة وتلك الاشخاص المتغيرة ليست معلومة بالذات بالقياس الى العالمين بل هي بالقياس الى احدهما معلومة بالذات وبالقياس الى الآخر معلومة بالعرض فلم يتحقق امر واحد يكون معلوماً بالعرض بالذات بالقياس الى احدهما جزئياً وبالقياس الى الآخر كلياً فتدبر ولو فرض ان الكلام في الصورة لا في

دون الصورة

المتخصص المذكور

الكلية

ومنها ان يكون معلوماً بالذات بالقياس الى الواجب تعالى ومعلوماً بالعرض بالقياس الى غيره صح

يكون

العالمين ويكون بالقياس الى صح

دون الصورة وهي معلومة ايضاً بالذات بالقياس الى العالمين فنقول ان الصورة اذا كانت حاضرة عند العالمين ويكون معلومة بالذات بالقياس الى العالمين فاذا كانت جزئية بالقياس الى احدهما يكون جزئية بالقياس الى الآخر ايضاً والمنع مكابرة على ما ذكره المحشي بقوله ولا شبهة على هذا الاحتمال انه يبقى شيء وهو انه يتوجه ما اورد عليه انه يجوز ان يكون المعلوم بالذات للواجب جل ذكره غير مانع عن فرض الشركة مع كونه مانعاً بالنسبة الينا بواسطة الاحساس او التخيل الموجب للمنع وكون هذا مكابرة غير مسموعة وبه ظهر امكان اختيار الشق الثاني لان كل ما هو معلوم بالذات لنا بالعلم الحصولي على الوجه الجزئي بواسطة الاحساس معلوم له تعالى بطريق الاطلاع الحضوري الغير المانع من فرض الشركة بناء على ان الاحساس نقص في حقه جل شانه وقد عرفناك ما هو الحق في اختيار القول بان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك **قوله** انه كانتا معلومتين بذاتيهما للواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى هذا انما يلزم لو كان مناط علم الواجب جل شانه هو وجودات المتغيرات وقد عرفت فيما سبق ان مناط علم الواجب جل شانه ليس هو وجودات الاشياء بل مناط علمه تعالى بالاشياء هو علمه تعالى بذاته وحضور ذاته تعالى عند ذاته فليس علم الواجب تعالى هو الوجودات الخارجية للمتغيرات لزم التغير في علم الواجب جل شانه ولزم ايضاً ان يكون علم الواجب ممكناً لا واجباً ولزم ايضاً ان يكون علم الواجب ممكناً ان يكون علم الواجب جل شانه زائداً والحال ان الصفات الكمالية له تعالى لزم ان يكون له تعالى بالبراهين التي لعينية الصفات الكمالية **قوله** اي بالعلم المتقدم على الايجاد وقد عرفت بالبرهان فيما سبق

وحضوره بذاته

متغيراً مبتدأ الى المتغير والمستند الى انما هو المعلوم نعم لو كان علم الواجب تعالى م

ان علم الواجب جل شانه بالحوادث تعالى ليس الا علما فعليا متقدما على وجود المعلوم
وليس للواجب تم علم انفعالي اصلا وجميع معلوماته معلومة له بالذات
بالعلم المتقدم على وجودها لكنك قد عرفت ان مناط علمه تعالى بالاشياء ليس
وجودات الاشياء بل وجودات الاشياء لغو في مناطية الانكشاف على ما مر
غير مرة فانقول بان الاشياء اذا كانت معلومة بالعلم المتقدم على الايجاد ويكون
معلومة بالعرض ثبوتها بان الاشياء انما يكون معلومة بالذات حين الوجود لا قبل الوجود
فيكون مناط الانكشاف بالذات هو وجودات الاشياء وهذا خطأ فاحش
قوله لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني هذا انما يكون يلزم لو كان
وجودات الاشياء مناط الانكشاف قوله يتعلق به تكفيرهم تعلق التكفير
انما هو بما يتعلق وفهمهم به من كلامهم لا بما هو معنى كلامهم ولقد اوضحنا لك معنى
كلامهم فاستبصر وكن من الشاكرين قوله وليس ذلك نفيا في قولهم ان هذه
المنافاة انما يلزم لو كان الحكماء نفوا علمه تعالى بشيء من معلولاته ولقد عرفت
انهم لم ينفوا علمه تعالى بالاشياء الزمانية المتغيرة بل نفوا العلم الاحساسي عنه تعالى
بناء على انه نقص واثبتوا له تعالى علما بالاشياء الزمانية المتغيرة علما تاما كاملا
اتم العلوم واكملها وقد علمت ايضا ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
لا الاحساس بالمعلول فالمنفي عندهم هو الاحساس لا العلم مطلقا فلم يلزم
المنافاة اصلا هذا قوله الا في العلم الذي هو مع الايجادات الذي بناء على هو
الايجادات ليس الا المعلوم وعلم الواجب جل شانه مقدم على الايجادات
والوجودات قوله بل الحاضر كله بل للاضراب يعني ان العلم ليس عبارة عن الحضور
بل التفصيل عبارة عن اي حضور ذاته والحضور لازم له فالحضور لازم للعلم التفصيلي
العلم



الذي هو الى حضور ذاته عنده تعالى وهذا مبني على ان علم الواجب هو الموجودات الخارجية
وقد عرفت فساد ذلك قوله بالعلم المغاير لذات العلة ليس للواجب جل شانه علم
مغاير لذاته تعالى بل علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغاير ذاته ليس الا عين ذاته على ما مر سابقا
وكلام المحشي مبني على ما توهمه من ان للواجب جل شانه علم مغاير لذاته تعالى وهو العلم
التفصيلي الذي هو عين الموجودات الخارجية والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بناء على ان
~~هذا القسم من العلم عين الموجودات الخارجية والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بناء على~~
وقد عرفت فساد ذلك مرارا قوله العلم الذي هو الحضور المتجدد علما ليس الحضور المتجدد
علما للواجب جل شانه بل الحضور المتجدد انما هو المعلوم حقيقة فالمتجدد هو المعلوم لا العلم
قوله هو الحضور الزماني ليس الحضور الزماني علما بل هو معلوم حقيقة وليس للواجب
جل شانه علمان احدهما زماني متغير والآخر غير زماني على ما مر غير مرة قوله ما هو
اصطلاح الفلاسفة قد عرفناك معنى التعقل فتذكر قوله وما يقارنه كله ما عبارة
عن المعلوم المجرد وحاصله ان المعلوم المجرد قسمان قسم يكون مجردا عما سواه اي يكون
مجردا بحتا كالعقل وقسم يكون مقارنا للغير لكن مقارنته غير موجبة للمادة ذاتا
كالنفس الناطقة لانها كانت مقارنة ومع ذلك يكون مجردة وقوله ليس فيه معناه
انه ليس الكلام في المعقول الذي هو اصطلاح الفلاسفة وقوله ادراكها اي ادراك
المحسوسات والمتخيلات وقوله لم يثبتوا ذلك اي ان الحكماء لم يثبتوا ادراك الواجب
جل شانه باعتبار الحضور العيني للموجودات المتغيرة لان ذلك الادراك يوجب التغير
والحكماء يتحاشون عنه هذا محصل كلامه وقد عرفت وجه فساده مرارا قوله
نفاه الفلاسفة قد عرفت انه لم ينفه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير انما يستلزم التغير
قوله

وهذا العلم مغاير لذات
العلة وهذا العلم المغاير
لا يجوز ان يتقدم على
الموجودات الخارجية
ز الآلي مد مد

شمادة
بشاه جز

قوله

لو كان وجود المتغيرات مخالطة للعلم وقد عرفت انه ليس الامر كذلك كما يعلم من التأمل فيما نقل من صاحب الشفاء من ان هذا الكلام الشفاء يظهر له نقيض ما ادعاه المحشي على ما بيناه سابقا قوله وفيما ذكر في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان يعلم كل شيء الشيخ قال قبل ذلك القول فيها اشارة الى ان الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه يتشخص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما يعقل الكليات وذلك غير الادراك له الجزئي الزماني له الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزء ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي اشار كلامه والغرض من هذه الاشارة الى ان العلم بالجزئي المتغير يتصور ان يكون بطريقين احدهما العلم بالجزئي المتغير بوجه لا يكون متغيرا وذلك اذا عقل الجزئي بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئي مثل ان يعقل المنجم اسباب الحوادث المعينة ويحكم ان تلك الحوادث يقع في ازمنة معينة وانما يعقل المنجم تلك الاسباب بوجه كلي منحصر في فرد لانه يجوز ان يكون مثل كل من تلك الاسباب والحوادث مختص آخر مثلا لا يعقل الا بوجه كلي منحصر في الفرد وذلك العلم يكون ثابتا الدهر كله لا يتغير اصلا وثانيهما العلم بالجزئي بالوجه الجزئي وهذا لا يحصل

والحوادث

الا بالنسبة

الا بالتقادم او بالحس ما حكم المنجم بان الخسوف الكذائي في الوقت الكذائي تحصل له علم آخر انفعالي حادث جزئي متغير بتغير المعلوم وبه يؤيد ما ذكره الشيخ بقوله واحاطة العقل بها وقوله وتعقلها كما تعقل الكليات او وجه التأييد هو ان ما بين العبارتين ظاهرهما هو بيان حال العقل والنفس في ادراك الجزئيات المتغيرة لا بيان ان الواجب جل شأنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا بالوجه الكلي دون الجزئي وفائدة بيان حال النفس والعقل في العلم بالجزئيات المتغيرة هي ان يشير الى انه كما ان العقل له علم غير متغير بالقياس الى الجزئيات المتغيرة كذلك يكون علم الواجب جل شأنه بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات كعلم العقل بالجزئيات المتغيرة بالوجه الكلي من حيث علمه المتغير لا يستلزم ان العقل لا يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه جزئي الا بالآلات الجسمانية بخلاف الواجب جل شأنه فانه يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة لكن لا بالآلات الجسمانية بل من جهة الاحاطة بجميع الاسباب على ما عرفت سابقا فقول الشيخ ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع ليس معناه ان الواجب تعالى ليس له احاطة بانه وقع او لم يقع حتى يلزم الكفر العظيم والتزم معاذ الله كما هو مشتهر بل المراد من العاقل الاول هو العاقل الذي يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه كلي لا بوجه جزئي وذلك العاقل هو العقل والنفس فالعاقل الاول في عبارة الشيخ عبارة عن العقل الاول او النفس المدركين للجزئيات المتغيرة بوجه كلي دون جزئي لا انه عبارة عن الواجب جل سلطانه او عن الاعم عن الواجب جل ذكره والعقل والنفس حتى يتوجه التكفير فانكشف لديك مما ذكرنا ان التكفير لا يتوجه الا على ما الترموا وتوهموا من كلامه [illegible] ما هو معنى كلامه فتبصر وبعد ما اوضحنا مقصود الشيخ

ولكن جميع الشرح بعض الفاظه فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة
الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات والمشخصات وقد تعقل من حيث
يجب باسبابها فيكون الادراك لتلك الاشياء مع كونها كلية يقينيا بخلاف ظنها وقوله
منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه معناه منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية المتكثرة موجودة
في غيره كالشخص الكلي مع كونها انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما
يجب باسبابها من حيث هي طبايع لنفسه معنى كان الاشياء الجزئية تعقل من حيث انها طبايع
كذلك اسبابها ايضا تعقل من حيث انها طبايع لكن كل طبيعة منحصرة وقوله يتخصص به معناه
يتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ انه لك لان الجزئي من حيث
هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة جزئيته ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك كذا ذكره
المحقق الطوسي في شرح هذا واورد عليه صاحب المحاكمات بقوله وانا اقول لو كان الكلام في
الجزئيات من حيث انها طبايع فمن الجائز استنادها الى الطبايع فمعلوم ان ذلك ليس في
الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية
المعينة بغير لازم من العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان
العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على العلم بكون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر
في تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وان الكسوف نوعه في شخصه انتهى والشيخ بعد ما كان
بالفعل عنه انفا قال فيها فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون
علمه بالجزئيات على المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى كلامه ومقصوده ان الواجب

بشخصيتها

يجوز لما كان محيطا بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية اليه الجزئيات المتغيرة بشخصها
معلومة له تعالى بالوجه الجزئي على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر لان العلم
الذي يكون زمانيا انما يكون على الانفعال على ما علمت سابقا وعلم الواجب جل شانه لا يكون الا
فعليا فالزمان مع ما فيه معلول له تعالى ومعلوم له تعالى فعلم الواجب جل سلطانه حضوري لا يكون
زمانيا فليس في علمه تعالى كان وكائن ويكون بل علمه تعالى بالاشياء بعد كونها كعلمه بها قبل
كونها ولا يدخل كان ويكون وكائن الا في علوم الممكنات وبالجملة ادراك الجزئيات
المتغيرة بالوجه الجزئي يتصور من جهتين احدهما من طرق الحواس كما بالنظر الينا وثانيهما
من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية والواجب جل ذكره محيط بالكل لان الكل
معلول له تعالى فيعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي من جهة الاحاطة بجميع الاسباب وهذا القسم
من العلم يكون اتم العلوم واكملها ويكون متعاليا عن الزمان والدهر وليس مقصوده انه تعالى
يعلم الجزئيات المتغيرة بالوجه الكلي الذي لا يتغير ولا يعلمها بالوجه الجزئي المتغير والا يلزم
التغير في علمه تعالى على ما يتوهم من كلام الشيخ واعلم ان المحقق الطوسي في شرح كلام الشيخ
في شرح الاشارات بوجه يتوجه عليه الاعتراض ثم اعترض عليه والاحسن ان ننقل عبارته
قال بعد نقل هذا الكلام عن الشيخ هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا
واجب الوجود ليس موضوعا للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي وهو قولنا كل
ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم
مناقضته للقول بان الكل معلول الواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر
دفعا لهذا الايهام انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة
والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة

اي يكون كل واحد من الجزئيات المتغيرة

اي تلك الجزئيات

الكلي

بالحكم بعلم مختار في النطق وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان لم يكن
كليا يمكن ان يحكم بالحاظ الواجب بالكل وان كانا كليا وكان الجزئيات المتغيرة من جملة معلولاته
لم يوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا يجوز ان القول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لا متناع كون
الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي عارضه في بعض الصور وهذا ادب الفقهاء
وغيرهم من اهل النظر ولا يجوز انه يصح استثناء ذلك في المباحث المعقولة لا متناع معارضة الاحكام
فيها فالصواب ان الاولى توضيح بيان هذا المطلب من ماخذ اخر وهو ان تعلق العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا
بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير
لا محالة فاما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الجزئي الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك
يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير بل كليا هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه
الثاني انتهى كلامه بالفاظه وفيه بحث لان ما اورده عليه بقوله واعلم ان هذه السياقة
لا يقول فالصواب انما يتوجه على ما فهمه وشرحه به لا على ما هو مقصود الشيخ كما اوضحناه
وايضا قوله وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات
الجسمانية بالقياس الينا لا بالنظر الى الواجب جل شانه على ما مر وليضع ما ذكره بقوله
فالصواب ان يوضح لا يدفع التكفير ولا الاعتراض الذي اورده ايضا اما الاول
فلانه اذا لم يمكن ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة الا بالالات الجسمانية
والالات الجسمانية مستحيلة بالنظر الى جنابه جل سلطانه فيلزم فوت العلم بالجزئيات
المتغيرة من حيث انها متغيرة بالقياس الى جنابه جل سلطانه وهو كفر صريح وقول
تفضيح ما الثاني فلان الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة معلولة له تعالى
والمفروض ان العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة فيكون مظهرا لكونه

بجهة

من جهة ان الحاس والاحساس مستحيل بالنظر الى جنابه جل سلطانه فيلزم ان لا يكون
القول بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كليا فلا يتمشى في علم الواجب تعالى
بجميع الاشياء **قوله** ورد عليه ما سبق ورد على اختيار الشق الاول انه
انهم لم يثبتوا ذلك قد عرفت مما ذكرنا ان الحكماء لم ينفوا عن الواجب جل شانه الا الاحساس
والادراك الذي يكون بالالات الجسمانية لا العلم بالمحسوسات والمتخيلات فانها من حيث
انها محسوسات ومتخيلات معلومتان له تعالى لكن لا بالالات الجسمانية وبالجملة المحسوسات والمتخيلات
سواء اخذت باعتبار الوجود العيني او باعتبار الوجود الجزئي الظلي يكونان معلومتين له تعالى
على ما عرفت فاك عن برة فظهر لك مما ذكرنا انه يمكن اختيار كل من الشق الترديد فيتعين
**قوله** في الحواشي السابقة واعلم ان البيان الوافي الذي يدفع هذا هو ما اوضحناه
سابقا وما ذكره المحشي في الحواشي السابقة وان كان وافيا لكن لم يفصل حق التفصيل
**قوله** احدى المقدمات المذكورة اي اربع مقدمات الاولى ان الواجب جل سلطانه
لا يعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي والثانية كل موجود فهو في سلسلة الحاجة مستند
الى الباري تعالى والثالثة ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها والرابعة
ان علم الباري تعالى اتم العلوم **قوله** ثم ذكر تحقيقا هذا التحقيق ان كان تحقيقا
لكلام الفلاسفة فلا وجه للتكفير الذي ذكره المحشي وان كان تحقيقا في نفسه فلا يغير
المحشي وان كان المحشي جعله تحقيقا له لكن قول المص ان الحكماء الظاهر منه يشعر
بان الحكماء المحققين لم يقولوا بذلك فيكون كلام المص تحقيقا منه فعلى هذا لا وجه
لاعتراض المص على الشيخ فيما قاله في الاشارات ولا وجه لتكفيره مسلم ليف وقد
عرفت فيما مر بيان مقصود الحكماء وتحقيق مقالتهم **قوله** فاعلم ذلك فيه كانه اشارة
الى ان التغير والتجدد باعتبار الاضافات انما يحصل هذا التغير والتجدد في الزمانيات

**قوله** وهذا القول كفر صريح فقد علمت ما فيه **قوله** وما تنظره كالقول بقدم العالم **قوله** وان اريد باثبات ادراكهما معطوف على قوله وان اريد بالادراك باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات والضمير المجرور في ادراكهما راجع الى المحسوسات والمتخيلات وكذا في قوله صورتهما

حكمة

لا بالقياس الى الواجب جل سلطانه ايضا على ما قال العلامة الشيرازي في شرح الاشراق
وهما يجب ان يعلم ويحقق ان ليس يلحق بالواجب اضافات توجب اختلاف حيثيات
فيه بل له اضافة واحدة هي مبدئية المصحح لجميع الاضافات كالرازقية والمصورية
ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميع السلوب وهو سلب الامكان فانه يدخل
تحته سلب الجسمية والوضعية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية
والمدرية عنه وان كانت السلوب متكثرة على كل حال ثم قال وهذا مما استفدته من المصنف
في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره واعلم ان الغرض من هذا الكلام هو ان السلوب
المختلفة قد يكون باعتبار حيثيات مختلفة موجودة في ذات المسلوب عنه كسلب الجمادية
عن الانسان فانه باعتبار حيثية النمو في الانسان وكسلب الشجرية عنه فانه باعتبار حيثية
الحساسية فيه وكسلب الفرسية عنه فانه باعتبار حيثية الناطقية فيه فمثل هذه
السلوب يوجب التكثر في ذات المسلوب عنه وقد يكون السلوب المختلفة من غير حيثية
بل غير موجبة للتكثر في ذات المسلوب عنه كسلب الامكان عن الواجب جل شانه فان هذا السلب
يترتب عليه السلوب المختلفة من غير تكثر في ذات المسلوب عنه فانه يترتب على هذا
السلب انه ليس بجسم ولا عرض اي ليس بجوهر ولا عرض وغير مفتقر الى علة فالسلوب
والاضافات في حقه تعالى من قبيل السلوب والاضافات التي لا توجب التكثر ولا توجب
التغير في ذاته تعالى على ما لا يخفى على اولي النهى قوله لخلاصة تحقيق هذا المحقق اي وجه
ان المصنف قدس سره مع توغله في توجيه كلام الفلاسفة وتصلبه في نصرتهم واحتمال
كلامهم محملا صحيحا على ما ذكره في شرح الرسالة اعترض على الشيخ في الاشارات
على ما ذكرنا مع وضوح الحال ان كلام الشيخ يكون قابلا للتوجيه الذي ذكره في شرح

[illegible]

[illegible]

رسالة العلم قوله ولا يخفى ما فيه كان المراد بما فيه هو ان المصنف قدس سره لما قال في توجيه
كلام الفلاسفة ان المراد من قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم
الجزئيات على الوجه المحيط بالكل اي بكل الموجودات بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها
لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر كما هو شان الممكن فيتجه انه يكون توجيه الشيء
لكلام المصنف قدس سره بهذا الوجه الذي ذكره المصنف لا بوجه آخر كما ذكره الشارح من
ان معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات مثل العلم
بالكليات من حيث عدم التغير وفيه ان ما ذكره الشارح بقوله وقال الحكماء ليس ذكره لتوجيه
كلام المصنف بل لشرح اولا كلام المصنف ثم نقل كلام الحكماء لمناسبة المقام وبعد نقله كما
قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي الا ما توهم
بعضهم الخ والمراد ببعض الفضلاء هو صاحب المحاكمات لانه وجه كلام الحكيم بما نقله الشارح
عنه فالضمير المجرور في قوله راجع الى الحكيم او الى الشيخ في الاشارات لان صاحب
المحاكمات وجه كلام الشيخ وغيره من الحكماء فيها ودفع اعتراض المصنف قدس سره على الشيخ
في شرح الاشارات كما نقلناه سابقا فليس الشارح ولا صاحب المحاكمات موجها لكلام المصنف
هو قدس سره بهذا الوجه الذي نقلناه نقله الشارح عن بعض الفضلاء حتى يتوجه عليه ان توجيه
كلام المصنف قدس سره بهذا الوجه لا حسن له بناء على ما مر ويمكن ان يقال ان المراد بما فيه
في قوله ولا يخفى ما فيه ورود البحث في الوجهين الذين اوضحناهما فتامل
قوله ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الخ يعني يمكن ارجاع التوجيه الذي ذكره بعض
الفضلاء الى التوجيه الذي ذكره المصنف في دفع ما ذكرنا ولا في توجيه قوله ولا يخفى
ما فيه ويكون قوله ويمكن اشارة الى الجواب عن قوله ولا يخفى ما فيه بحيث وجه
الارجاع هو انه لما كان علمه تعالى بالجزئيات علما شبيها بالكليات من حيث عدم التغير
بالعلم

[illegible]

فيكون علمه تعالى بها غير متغير اصلا فيكون علمه تعالى بالجزئيات علما تاما كاملا متعاليا عن الزمان

والدهر وهذا انما يكون على تقدير كون علمه تعالى محيطا بالكل اي بكل الموجودات بحيث

لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا اذا تعلق ببعضها ويفوت عنه بعض آخر كما هو شأن

الممكن فآل الى التوجيه الذي ذكره بعض الفضلاء والتوجيه الذي ذكر المصنف واحدا

**قوله** اي لا شبهة في فيه بحث لانه ان اريد ان علم الواجب جل شأنه بمعنى الانكشاف

حادث فهو كفر صريح شرعي وعقلي جميعا وان اريد ان العلم بمعنى المعلوم حادث

زمانا فلا نزاع لاحد من الحكماء في ذلك وبالجملة قد عرفت فيما سبق ان مناط علم الواجب

تعالى بالاشياء سواء كانت زمانية او غير زمانية ليس وجودها وحقيقتها والا يلزم

ان يكون علمه تعالى انفعاليا وحادثا وقد عرفت استحالته بل مناط علم الواجب جل

شأنه بالاشياء هو حضور ذاته عند ذاته وعلمه بذاته فالاشياء معلومات لا علوم

**قوله** واما تفصيلي اي العلم المتقدم على الجزئيات الزمانية اما تفصيلي والمراد من

هذا العلم التفصيلي المتقدم بها البسيط قوله فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما

بوجه كلي منحصر في شخص فتدبر **قوله** فلا حاجة الى ذلك التطويل مع ذلك التطويل قد

خفي الامر على كثير فكيف لا يكون محتاجا اليه **قوله** وانكار الانكشاف الحادث حتى الاولى

الحق كفر الامر بالعكس فان القول بالانكشاف الحادث كفر شرعي وعقلي ايضا لان الواجب جل

شأنه ليس له انكشاف حادث اصلا على ما مر سابقا نعم الحادث انما هو المنكشف لا الانكشاف

**قوله** بحث لا خفاء فيه وذلك البحث هو ان الحوادث الزمانية لما كانت بذواتها بعض

مراتب علم الواجب جل شأنه وكان ذواتها متغيرة فيكون هذه المرتبة من العلم متغيرة البتة

فكيف يمكن ان يبقى وينقل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وهذا

البحث مدفوع لان الحوادث الزمانية لا يكون الا معلومات حقيقة واطلاق العلم عليها

انما يصح بعد اعتبار كون العلم بمعنى المعلوم لا العلم بمعنى الانكشاف على ما عرفت غير مرة

**قوله** وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور الحادث الزماني قد عرفت ان هذا الاقتضاء

انما هو بحسب ما زعموا لا ما هو معنى كلامهم **قوله** وقد عرفت ان هذا التأويل غير مرضي

عند المصنف يفهم من هذا ان ما نقل آنفا من كلام الحكماء انما هو لتوجيه كلام المعترض

يتوجه عليه انه لا يناسب هذا التوجيه من جانب المصنف لان المصنف صرح في شرح رسالة

مسئلة العلم بالتوجيه المرضي عنده على ما نقل سابقا وفيه ان الشارح لم ينقل كلام الحكماء

لتوجيه كلام المصنف حتى توهم عليه ان هذا التوجيه لا يكون مرضيا عند المصنف بل الشارح

بعد ما شرح كلام المصنف ذكر كلام الحكماء مع ذكر توجيه صاحب المحاكمات لمناسبة

المقام لا لتوجيه كلام المصنف وليس قد علمت ان مآل التوجيهين واحد **قوله** وخلاصة

ما حصل من الابحاث الخ واعلم ان ما ذكره في اوائل تلك الخلاصة هو الحق الحقيق بالتصديق

والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وكان المحشي تفطن ببعض وجوه مفاسد

ما ذكره في الحواشي السابقة ولهذا قال وخلاصة ما حصل الخ ولكن من انصف من نفسه

يعرف ان ما ذكره المحشي في مبحث العلم فيه اضطرابات كثيرة كما بينا في مواقعها

وان كان قد نطق بالحق اخيرا **قوله** لا يلزم من كون العلم تابعا الخ حاصل الكلام

ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يكون حاسما لمادة الشبهة لان الوجوب اذا لم يكن

حاصلا من العلم لم يلزم ان لا يكون حاصلا من امر آخر وبالجملة الحوادث لا يكون

منفكة عن الوجوب بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيلزم اجتماع الوجوب والامكان

في الحوادث واعلم ان العلم الذي يكون تابعا للمعلوم هو العلم الانفعالي

لان العلم الفعلي لما كان سببا للمعلوم فيكون المعلوم تابعا للعلم الفعلي واما العلم

الانفعالي لما لم يكن سببا للمعلوم بل يكون مسببا فيكون تابعا للمعلوم وقد عرفت

انه ليس علم الواجب تعالى بذاته وبجميع الاشياء الا بحضور ذاته تعالى بذاته وليس له علم

انفعالي اصلا فالقول بان علمه تعالى تابع للمعلوم لا وجه له اصلا فعلمه تعالى بالاشياء

علم فعلي لكن لا يكون علمه علة تامة بالنظر الى افعال العباد بل قدرة العبد واختياره

له دخل ايضا بناء على انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين ويمكن ان يقال ليس المراد

بتابعية العلم للمعلوم ههنا كون العلم انفعاليا بل المراد بالتابعية هو ما ذكره المحشي في
بحث الاعراض من ان المراد بالتابعية هو اصالة المعلوم في التوازن والتطابق
يعني انه اذا اخذ العلم من حيث انه حكاية عن المعلوم والحكي والمعلوم محكي عنه فيكون
فيكون المعلوم بهذا الاعتبار اصلا والعلم تابعا له لان الحكاية تابعة للمحكي عنه وهذا
المعنى لا ينافي كون العلم سببا في نفس الامر للمعلوم لان اعتبار الحكاية غير اعتبار السببية
ويتعدد ان اعتبار ثانيا في تعدد الاحكام **قوله** كما لا يخفى اي لا يخفى ان العلم يكون علة
وموجبا للحوادث كما في افعاله تعالى **قوله** وهذا على الاطلاق يعني ان كون علم
الواجب جل شانه مفيدا للوجوب لكل الحوادث مطلقا سواء كان فعل الله تعالى او فعل العبد
لا يصح على مذهب المصنف القائل باختيار العبد وقدرته في افعاله نعم هذا يصح على الاطلاق
على مذهب الاشعري وفيه نظر لانك قد عرفت سابقا ان علم الواجب جل شانه بالاشياء
ليس الا علما فعليا ولا يكون له علم انفعالي اصلا فعلم الواجب جل ذكره بافعال
العباد لا يكون الا علما فعليا مفيدا للوجوب غاية ما في الباب ان علم الواجب
جل شانه لا يكون مفيدا للوجوب بحيث لا يكون لقدرة العبد واختياره مدخل اصلا
وسيصرح بما يؤيد ذلك في ذيل التفضيل **قوله** وما قيل القائل به صدر المدققين
وحاصل قوله انه لا حاجة الى هذا التكليف في اثبات عينية الصفات اذ الموجود
ما يعبر بالفارسية هست وهو لا يستدعي قيام الوجود به وكذا العالم ما يعبر عنه
بدانا والقادر ما يعبر عنه بتوانا وتفسير الموجود بما قام به الوجود والعالم
بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو بمقتضى اللغة ولا دليل
على عدم قيام العلم والقدرة وكذا سائر الصفات به تعالى وانه موجود وعالم وقادر
علم ان قيام المبدا به غير لازم فيقال بعد تمهيد ذلك ان صفة الشيء على قسمين
احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد مثلا وثانيهما عرضي لا يقوم به

كالعالم

كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملها عليه
مواطاة وزائدان على هويته والصفة بالمعنى الاول مغايرة للموصوف
الواقع والثاني عينه والمراد بقولهم ان صفاته تعالى عين ذاته ان صفاته تعالى
من القسم الثاني لا الاول الزائد وقد عرفت ان قيام المبدا
غير لازم فيصح كون الصفات عين الذات من غير تكلف وبالجملة ان الصفة التي
يكون عين الذات انما هي الصفة بمعنى الخارج المحمول على الموصوف مواطاة مثل
العالم والقادر وامثالهما واورد عليه المحقق الدواني بان كون الصفة عين
الذات بهذا المعنى مشترك بين الواجب بالذات وغيره وغرضه انه اذا كانت
العينية بهذا المعنى كانت مشتركة بين الواجب والممكن فلا معنى للقول بان
صفات الواجب تعالى عين ذاته تعالى دون غيره كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة
لان الصفة بمعنى الخارج المحمول مواطاة عين في الواجب والممكن بهذا المعنى
الذي ذكره بلا تفاوت وقد يقال ان هذا مندفع لان عدم التفاوت بين الواجب
والممكن في هذا لا يستلزم عدم التفاوت اصلا بل الفرق من وجه آخر كما ذكره
بقوله كالعلم بالنسبة الى زيد وفيه نظر لان غرض المحقق الدواني على ما ذكرنا
هو انه اذا كانت عينية الصفة بهذا المعنى مشتركة بين الواجب والممكن فلا معنى
للتخصيص بان صفات الواجب عين ذاته دون الممكن على ما قال به الحكماء
والمعتزلة لان العينية بهذا المعنى لا يكون قابلة للنزاع ولا يتغير مسئلة
**قوله** وهو ان يقال الحيوة في الحيوان هي صفة اي اشارة الى ان حيوة الحيوان
معنى او جزء المعنى الذي قد ثبت ان الواجب جل شانه متصف به واعلم
ان المحقق الدواني قال في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ذكر هذا السؤال
الحيوة الحيوان واستدل على مغايرتها للحس والحركة الارادية بان العضو

## مبحث الكلام

العضو المفلوج حي وإلا لتعفن وليس فيه الحس والحركة الارادية واعترض بأن
العضو المفلوج ليس مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل بالعضو المتخدر لكان
أتم وعلى مغايرتها للقوة التغذية بأن العضو الذابل حي وليس بمغتذ وأورد
عليه أنه يجوز أن يكون قوة التغذية ضعيفة لكن يكون تغذيتها أقل من التحلل فلذلك
يظهر الذبول انتهى كلامه وقال عنات المدققين في بحث إثبات الواجب لأنه
بعد نقل كلام ذلك المحقق وأقول فيه بحث أما أولاً فلأن الاقتضاء الذي
أورده مجمل مهمل مما يختص يرد عليه ما يرد على ما أورد على غيره وأما
ثانياً فلأن الشيخ الرئيس استدل على أن الحيوة غير قوة الحس والحركة بأن
تلك القوة مفقودة في المفلوج وعلم ذلك الفقد بما علم سائر أحوال البدن
من العلامات المعتبرة في صناعة الطب وعليها مدار المعالجات الظاهرة النافعة
وذلك كل فن يستدل على مطالبه بما يليق به وتوضيح ذلك أن الفالج استرخاء أحد
شقي البدن وله علتان أحدهما سدة دماغية في مجاري الأعضاء ومنابتها مانعة
عن نفوذ الروح الحامل لها للسدة المانعة لنفوذها ومجيها وثانيهما رطوبة
بالغة مفرطة في الأعضاء المفلوجة مانعة عن فعل هذه القوى والحكيم العارف
بالفنون صاحب القانون استدل بالفالج الحادث بالوجه الأول والاستدلال
به تام لا يرد عليه أمثال تلك الإيرادات الواهية التي لا تخفى على النفوس الواعية
وليس في عبارته دلالة على أن الاستدلال بجميع أقسام الفالج بأي علة كان بل
الدليل الذي أشار إليه أن العضو الخالي عن قوة الحس والحركة له حيوة فلو كانت الحيوة
تلك القوى بعينها لما تخلفت تفارقها ولم يتحقق فيما بدون ذلك وهذا لفظه جداً
عبارة أو في المفلوج قد يخلو عن قوة الحس والحركة ولا يخلو عن الحيوة على أن للتعميم
وجه لعين وأما ثالثاً فلأن الإيراد بمنع سلب الحس والحركة مع أنه مكابرة غير

نافعة

نافعة وأما رابعاً فلأن الاستدلال بالعضو المتخدر غير تام لأن الحس والحركة فيه
غير تام لا أنه غير حاصل بالتمام وأما خامساً فلأن الإيراد الذي أورده ثانياً على
دليل مغايرتها للقوة التغذية غير وارد وهو مبني على الغفول عن المراد بالذبول
وذلك أن بعض الأعضاء قد يعرض له مرض في سن النمو والوقوف فيفقد قوة
التغذية ويذبل وهو المراد بالذبول حيث أضيف إلى العضو ويعلم ذلك بعلامات
يعلم بها سائر الحالات والذبول بهذا الوجه مرض وليس هو الذبول الذي يكون
في سن الشيخوخة بعد الوقوف وعلى هذا لا يخفى فساد الإيراد المبني على عدم
الوقوف والفرق بين الذبولين المرضي والطبيعي وأما سادساً فلأنه قاصر مقصر في
النقل وأي عاقل يجوز أن يستدل بأقرره من القياس الفاسد وكأنه
لجلالة شأنه لم يعرف التغذية من قوتها انتهى بألفاظه وفيما ذكره نظر إذ الكاتب
نظر أما أولاً فلأن قوله فلأن الاقتضاء الذي أورده مجمل إن أراد أن القوم
لم يعرفوها بأنها صفة يقتضي الحس والحركة فنقول كما أن الاقتضاء مجمل يحتمل أن يكون
تاماً أو ناقصاً كذلك المبدأ يحتمل أن يكون تاماً أو ناقصاً فلا تفاوت بينهما في المآل
وإن أراد معنى آخر فليبين حتى ننظر في صحته وفساده وأما ثانياً فلأن ما ذكره
بقوله وأما ثانياً إلخ لا يكون دافعاً للإيراد الذي ذكره المحقق الدواني لأن حاصل
ذلك هو أن ما ذكره الشيخ ليس برهاناً على الاحتمال الذي ذكره فلا نزاع لنا مع من
يدعي أنه يعلم وجود الحيوة في العضو المفلوج بدون قوة الحس والحركة بالحدس
ولا مع من يدعي أن مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة بديهية على ما ادعاه
صاحب المفصل المقاصد حيث قال ولي أن مغايرة المعنى المسمى بالحيوة

بل عرفوها بانها مبدأ القوة الحس والحركة صح

للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحواسية مما لا يحتاج الى بيان وما لا يحتاج الا ان الايراد
المذكور انما يكون على تقدير كون المطلب نظريا محتاجا الى البرهان لا على تقدير كونه
بديهيا او حدسيا واما ثالثا فلان ما ذكره بقوله غير نافعة في دفعه
ذيل قوله واما ثالثا منظور فيه لانا نسلم ان المراد اثبات مغايرة الحيوة
لقوة الحس والحركة لا الحس والحركة لكن اذا قيس لوجود الحس والحركة فلا بد
من القول بوجود قوة الحس والحركة في لم يلزم وجود الحيوة بدون قوة الحس
والحركة حتى يلزم ثبوت الحيوة بدون قوة الحس والحركة فيلزم التغاير بينهما واما ما ذكره
بقوله رابعا فهو متوجه لان الاحتمال الذي ذكره المحقق الدواني في العضو المفلوج فانه
ههنا ايضا فلا فائدة للعدول من العضو المفلوج الى العضو المتخدر واما رابعا
فلان قوله واما خامسا لا ينفع له في دفع الايراد لان الفرق بين الذبولين
وان كان بينا لكن لا تاثير له في دفع الايراد لان الاستدلال على مغايرة الحيوة
لقوة التغذية انما يتم بعد اثبات ان قوة التغذية مفقودة راسا في حال الذبول
مطلقا وهو لم يثبت بناء على الاحتمال الذي ذكره المحقق واما خامسا فلان ما
ذكره بقوله واما سادسا لا ينفع ايضا في دفع الايراد والذي ذكره المحقق الدواني
سواء كان مراد المستدل اثبات مغايرة الحيوة للتغذية او لقوة التغذية
لان محصل الاستدلال ان الحيوة موجودة في حال الذبول ولا توجد التغذية او
قوة التغذية فيرد عليه ما اورده المحقق قال المص قدس سره وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته لما اثبت قدرة الواجب جل شانه
وعلمه اراد ان يثبت ارادته تعالى وحاصل الاستدلال ان ذات الواجب جل شانه
باعتبار القدرة لا يكفي في الايجاد والتاثير لان الذات باعتبار القدرة يكون نسبته

مبحث الارادة

لا الفعل

لا الفعل والترك وكذا الى الضدين متساوية لانك قد عرفت ان القدرة هي صحة الفعل
والترك وكذا العلم يتعلق بالطرفين وبالضدين فنسبته الى الطرفين والضدين سواء
فلا بد من امر اخر لتخصيص احد الطرفين وذلك الامر الاخر المخصص لاحد الطرفين هو الارادة
واعترض عليه بان الصفة التي هي الارادة كما يمكن تعلقها باحد الطرفين او الضدين يمكن
تعلقها بالاخر فالتعلق باحدهما دون الاخر اما ان لا يحتاج الى مخصص اخر فيلزم
الترجيح بلا مرجح وايضا يلزم عدم الاحتياج الى الارادة راسا بل يكون القدرة كافية
في الايجاد والتاثير لان القدرة وان كانت نسبتها الى الطرفين متساوية لكن المفروض
ان نسبة الارادة الى الطرفين ايضا على السواء ومع ذلك يجوز ان يتعلق باحد الطرفين
وباحد الضدين دون الاخر فكذلك يقال في القدرة بلا تفاوت او يحتاج الى مخصص اخر
فيلزم التسلسل المحال وما يجاب عنه بمنع لزوم التسلسل بناء على انه
يجوز ان يكون تعلق الارادة باحد الضدين ووقوعه في وقت معين
لذات الارادة لان الارادة صفة شانها التخصيص والترجيح فهو باطل لان
هذا القدح في اثبات الارادة لانه للقائل ان يقول انه يجوز ان يكون تعلق
القدرة باحد الضدين لذات القدرة فلا يحتاج الى الارادة فان قيل لا نم
ان نسبة الارادة الى الطرفين والى الضدين على السواء لانه يجب ان يكون احد الضدين
ممتنعا ولهذا لم يتعلق الارادة به بخلاف القدرة لانه يجوز ان يقال
انا لا نم ان نسبة القدرة الى الطرفين والى الضدين على السواء لانه يجوز ان يكون
احد الضدين ممتنعا قال بعض الشراح في تحرير كلام المص وتحريره انه تعالى اذا
لم يكن موجبا بالذات لم يجز ان يخصص ايجاد بعض الممكنات ووجوده ببعض
من الاوقات لكن التالي باطل فكذا المقدمة اما الملازمة فلانه ليس لغير المختار
ارادة واما بطلان التالي فلانه تعالى خصص بعض الممكنات كايجاد العالم بوقت

آخره

معين مع انه يمكن له ان يوجده في وقت واما قلنا ذلك كذلك لان حدوث
العالم يدل على قدرته وهي يمتنع ان تتعلق الا بالارادة المخصصة للمراد ببعض
من الاوقات وفي الشرح اما معناه ان تخصيص بعض من الممكنات بالوقوع دون
بعض آخر منها وفي بعض من الاوقات دون بعض منها مع استواء النسبة الى الذات
اي الكل لا بد وان يكون لصفة من شانها التخصيص ولا نعني بالارادة الا هذا
ويتوجه عليه ان مخصصه جاز ان يكون نفس ذاته المقتضية من ذاتها معلولا
ويكون مستلزمه معلولا آخر وهكذا الى غير النهاية وعلى هذا ما قررنا كلامه وقررناه بما
قد نشاء انتهى وفيه ما لا يخفى اما اولا فلانه يتوجه على تقريره ما ذكرناه
من الامكانات الآخر ثانيا على انه اخذ في الدليل امكان ايجاد العالم في وقت
آخر بقوله مع انه يمكن له ان يوجده في وقت آخر فيتوجه
عليه جميع ما ذكرناه سابقا واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله
ويتوجه عليه انه مندفع عنه حاصل ذلك الاعتراض اذ يكون
ان يكون الفاعل موجبا مقتضيا بذاته معلولا ويكون استلزمه معلولا
آخر وهكذا فلا يثبت الاختيار وهذا مندفع عما في الشرح لان
ما في الشرح مبني على اثبات القدرة ونفي الايجاب كما جعل
المورد تقريره مبنيا عليه ايضا لان هذا الدليل لا يكون موقوفا على اثبات
القدرة ونفي الايجاب ولا حتى يتوجه ما ذكره وعلى هذا ذكر المص دليل
الاختيار بعد اثبات القدرة ونفي الايجاب وهذا المسلك الذي سلكه
المصنف لاثبات الارادة هو مسلك الاشاعرة وله مسلك آخر ذكره في
شرحه لمسئلة العلم حيث قال الارادة في الحيوان هو شوق الى حصول المراد
ودواع يدعو الى تحصيله لما يتحقق او يتعقل من ملائمته ولما كان من دأب

العقلاء

العقلاء ان يصفوا آلهتهم بما هو اشرف طرفي النقيض وحسبوا ان كل ما يوجد بالارادة
اشرف مما يصدر الفعل عنه من غير ارادة وهي اخص من العلم ومترتبة عليه لان كل ما لا يعلم
لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انه صفة زائدة
على العلم قديمة او محدثة بها يتخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انه علم خاص بما
في وجود المخلوقات من المصالح الراجعة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا
انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل انتهى كلامه وانت تعرف انه يمكن اثبات
ارادة الواجب تعالى من مسلك آخر وهو انه لما كان الواجب جل شانه خالق لصاحب الارادة
وخالق صاحب الارادة يجب ان يكون مريدا كما ان خالق
العلم يجب ان يكون عالما كان الواجب جل شانه صاحب
الارادة على ما عرفت غير مرة فاعلم انه المحقق الدواني ذكر في رسالة اثبات الواجب
الجديدة بعدما قال ان مبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر
عن الحيوان بالايجاب فان اعتقادهم النفع او الضرر او اللذة يحصل من غير اختيار
فيتبعه الشوق ويتاكد فيتبعه القوة المحركة اضطرارا فهذا امور مترتبة بالضرورة
قال فان قلت فكيف يتحقق الثواب والعقاب فان ذلك بمنزلة ان يضطر
الانسان الى فعل ثم يعاقب بعض المضطرين ويثيب بعضهم قلت قد تقرر عند
اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله تعالى ليس بطريق الاستحقاق وليس لاحد من
العباد حق على الله تعالى حتى يكون منعه عنه ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى
وفيه بحث لانه اذا لم يكن الثواب والعقاب بسبب الاستحقاق فيكون احد الشخصين
مثابا والآخر معاقبا مستلزم للترجيح بلا مرجح بل الترجح بلا مرجح وايضا اذا كان
العبد مضطرا في فعله فلا وجه في امره ونهيه لان الامر والنهي انما يعقلان في حق
المختار دون المضطر وايضا يلزم ان يكون ارسال الرسل عبثا لان فائدة بعثة

بعثة الانبياء هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهما لا يعقلان الا بالنظر الى المختار دون المضطر

والموجب لا كفر والحق في الجواب ما مر سابقا من انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين الا

مرين فتذكر **قوله** انما هو بالقصد واعلم ان القوم فرقوا بين القصد والعزم

فعنوا بالقصد الارادة المقارنة للفعل وبالعزم الارادة الغير المقارنة التي لم تصل

الى حد الجزم **قوله** يندفع بالتخصيص يمكن توجيهه من وجهين احدهما ان المراد انه يجوز

الترجح بلا مرجح في ضمن الترجيح بلا مرجح وهذا القسم من الترجح جائز والترجح المحال

انما هو الترجح الذي لا يكون في ضمن الترجيح بلا مرجح غير الا

رادة وثانيهما ان المراد ان الترجيح بلا مرجح انما

يستلزم الترجح بلا مرجح اذا لم يكن الترجيح بالارادة

اما اذا كان الترجيح بالارادة فلا يستلزم الترجح بلا مرجح فالترجيح بلا مرجح لا يستلزم

الترجح بلا مرجح مطلقا وكلا الوجهين منظور فيهما اما الاول فلان الترجح بلا مرجح

باطل مطلقا سواء كان في ضمن الترجيح بلا مرجح اولا والتخصيص فيه تخصيص في القواعد

العقلية واما الثاني فلانك قد عرفت ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح

مطلقا سواء كان الترجيح بلا مرجح بالارادة او بغيرها **قوله** هذا التخصيص لا يناسب

عموم عبارة المتن كما لا يخفى فان كلام المص بظاهره عام لكن لما كان

في صدد بيان صفات الواجب وذكر انه قادر وعالم وحي ومريد فلا بد ان يحمل

كلامه هنا على كونه سميعا وبصيرا ولهذا قال الشارح على انه سميع بصير وعموم علمه

لجميع المسموعات بل لجميع المعلومات قد ثبت سابقا بالدليل العقلي ولا يحتاج الى النقل

في كونه سميعا بصيرا او لا فقد تشوش انتهى وهذا التوجيه وان كان لا يخلو عن قوة

لكن بعد محل تامل لانه تعالى ان يقال انت خبير بانه لا نزاع في ان اسماء الله تعالى

توقيفية فلو كان غرض المص عد اسماء الله تعالى لكان ما ذكره الموجه موجها لكن

الكلام في الصفات التي تتصف الواجب جل شانه سواء كانت الالفاظ الموضوعة

بازائها مما يجوز اطلاقها على الواجب جل ذكره ام لا فنقول الواجب جل ذكره يدرك

المسموعات فيتصف بادراك المدركات لكن لفظا الذي الموضوع بازاء

ادراك المسموعات لا يطلق عليه جل شانه فلا يثبت ابقاء العموم الذي

يدل عليه كلامه **قال** الشارح وكل حي يصح ان يكون سميعا بصيرا اعترض الملحد قدس سره بالنقض

المحض بان قولهم كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ليس بمطرد لان الذي لم الهوام

والسمك لا سمع لها والعقرب لا بصر لها والترديد ان لا بصر لها فلو لم يمتنع

اتصاف تلك الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع اشخاصها عنها **قوله** مانع

من زعم الشركة ينبغي ان مذهب المص ان الجزئية صفة للموجود الخارجي ان

الكلية والجزئية لا تتصف بها المعلوم بل الموصوف بهما انما هو العلم على

ما اشرف به المحقق الدواني وصدر لله قد تقبل انهم على ما هو ست ابقا

مع بيان ف وهذا في المص قدس سره لما اتى يكان ان الموجود الخارجي

متصف بالكلية والجزئية وصف له ينبغي ان يقول ان المسموعات

والمبصرات وكذا غيرها على الوجه الذي هو مدرك لنا يكون بهذا الوجه

مدركة للواجب جل شانه ايضا لكن بدون الاحتياج الى الالات

اما من قال بان الكلية والجزئية ليستا وصفين للمعلوم والمدرك

بل هما وصفان للادراك فلا يصح ان يقول ان المسموعات

والمبصرات وغيرها على الوجه الذي يكون مدركة لنا يكون مدركة للواجب

جل شانه ايضا لان تلك الامور مدركة لنا على الوجه الجزئي الى اخ

حث قوى الشرك وبناء على اصطلاحهم من ان الكلية والجزئية وصفان للعلم ومدرك ما يكون تلك الاشياء مدركة [illegible] على الوجه الجزئي بل على الوجه الكلي كما عرفت فليس في ما قال بكلام الفلاسفة والى هذا الذي ذكرناه مفصلا
اشار المحشي بكلامه المذكور مختصرا ويمكن ان يوجه ما ذكره المحشي بان قوله الكلية والجزئية وصفان للعلم والادراك لا للمعلوم والمدرك انما هو مبني على ما زعما
من ان هذا التحقيق مذهب الحكماء وما ذكر في مبحث السمع والبصر من ان المسموعات والمبصرات مدركة له تعالى على الوجه الجزئي الذي يكون به مدركه لنا لكن لا بالآلة
انما هو مبني على تحقيق مذهب المتكلمين وفي كلام المحقق الدواني في رسالة
اثبات الواجب اشعار بذلك حيث قال في اواخر مبحث السمع والبصر وسينقل
المحشي ايضا والعارف يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته على ما ذهب
اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فحينئذ يكون
كلا منهما متغيرا **قال** انتهى والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات
حادثة هذا الجواب انما يتم على ما ذهب اليه الاشعري من ان صفاته تعالى زائدة
قديمة ولها تعلقات حادثة واما الجواب على ما ذهب اليه المص قدس سره من
ان صفاته تعالى عين ذاته فهو ان يقال ان احتياج السمع والبصر الى المسموع والمبصر
انما يكون اذا كان ذانك الادراكان انفعاليين وبالآلتين مخصوصتين
كما بالقياس الينا واما اذا كانا فعليين فلا لانك قد عرفت سابقا
انه ليس له جل شانه علم انفعالي اصلا وان مناط علم الواجب جل شانه ليس
وجود الاشياء وحقيقتها بل مناط علمه تعالى بالاشياء نفسها وتفصيلها

كليها وجزئيها مسموعها ومبصرها انما هو علمه تعالى بذاته البسيط الحقة والعلم بذاته
البسيطة الحقة عين ذاته تعالى ولهذا علم الواجب بجميع الاشياء سواء كان
بالجميع الكليات والجزئيات المجردة والمادية او المسموعات والمبصرات يكون
ازليا لان مناط انكشاف جميع الاشياء عنده تعالى انما هو ذاته لا غير والى
[illegible] والمتجدد المتغير هكذا بجزء المتغير ايضا انما هو المعلوم اذ عرفت هذا فاعلم ان
ما ذكره المحشي بهذا المقام بقوله والاولى ان يبقى كلا منهما اي مجملا وما ذكرناه
هو المفصل **قال** انتهى [illegible] ثم اعلم ان هذا البحث جار
لكلام المص قدس سره بل هو دليل [illegible] وشرع ما ذكره المص هو ما
ذكره المحشي بقوله ان [illegible] **قوله** مخالفة النظر المراد
بالنظر ههنا البديهي يعني ان كون المنتظم من الحروف حادثا ظاهر بديهي والقول بقدم
المنتظم من الحروف مخالفة الظهور والبداهة وهذه المخالفة اشنع من مخالفة
الدليل الدال على عدم جواز قيام الحوادث بالواجب جل شانه ولهذا
خالفوا الدليل ولم يخالفوا النظر **قوله** بالقدرة اي بالقدرة فقط لا بالقول
كن وانما قلنا ذلك لانه لو كان وقوع كل شيء بكن يلزم ان يكون كلمة كن واقعة
بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسل وما كان مبادئ الحوادث الواجب جل شانه يكون
محدثا بالقول لا بالقدرة على ما نقل عن المقاصد والمراد من قوله بالقدرة اي
الا بالقدرة فقط **قوله** الا ان يصرف عن ظاهره وهو ان يراد بالمدلول
المذكور المدلول بالدلالة العقلية وح يكون من قبيل دلالة المعلول على العلة
وهذه الدلالة دلالة عقلية والمتبادر من الدلالة الدلالة اللفظية الوضعية

قوله ولا يخفى ما فيه فاطلاق الدلالة وارادة الدلالة العقلية منها خلاف الظاهر

لانه يلزم على هذا التوجيه خلاف ما تقرر عند الاشاعرة من ان كلا منهما

صفة مغايرة للعلم والقدرة وغيرهما فاذا ارجع الكلام الى العلم كما هو الاجمالي

يلزم رجوع الكلام الى العلم وهو خلاف مذهبهم قوله قيل عليه الفاضل

صدر المدققين في رسالة اثبات الواجب اعلم ان عرض صدر المدققين ان اللفظ

انما هو الحروف المرتبة المنتظمة المسموعة فهو من قبيل الاصوات وما هو

مكتوب انما هو نقش الالفاظ وصورتها وليس بالفاظ حقيقة بل هو دال على الالفاظ

وبناء على ذلك قوله فان نقش الفرس الخ وعلى هذا لا يكون قول المحشي اولى

لا خفاء واقعا لما اورده وكان المحشي تفطن بذلك ثم قال ولعل من ان

العادة الخ لكن بتعقيبه تأمل لان ما ذكره في ذيل الحاصل حاصله ان كتاب المباحث

والمجاز في القول بان اللفظ مكتوب ولا نزاع لصدر المدققين في المعنى المجازي

بل نزاعه انما هو في كون المكتوب لفظا حقيقة على ما بيناه وما ذكرنا يندفع ما قيل

في توجيه كلام الشارح لان الكتابة تصوير اللفظ واذا كان كذلك كان اللفظ مصورا

لا محالة فيكون مكتوبا اذ المكتوب هو المصور على هذا التصوير التفصيل ولم يلزم من ذلك ان

يكون المكتوب من جنس الحروف والصوت كما ان نقش الفرس تصويره على القرطاس

فالمصور فرس ولا يلزم من ذلك ان يكون صورته المنقوشة على القرطاس فرسا انتهى

ووجه الاندفاع ان النزاع انما هو في ان المكتوب هل هو الالفاظ ام لا وغرض المعترض

انه لا يكون المكتوب الفاظا حقيقة على ما عرفت بل المكتوب انما هو نقش دال على الالفاظ

ولا يكون الفاظا حقيقة ولا نزاع في ان كتاب المجاز والمسامحة في اطلاق اللفظ على النقش

الدال عليه قوله جاريان فيه ان اريد ان القياسين المذكورين جاريان فيه لا على سبيل

التعارض فهو باطل وان اريد انهما جاريان على سبيل التعارض فهو حق لكن كونهما

جاريان ليس على سبيل التعارض في المعنى الآخر الذي قال به الاشاعرة فقوله

معنى لا يجري فيه القياسان المذكوران منظور فيه قوله وذلك لا يجري نفعا عدم

النفع انما يكون اذا كان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في ان هذا المؤلف المنتظم

الحادث هل هو كلام الله تعالى ام لا ولكان ان ذلك ليس محل النزاع بين الفريقين لانهما

متفقان في ان هذا المؤلف الحادث المنتظم من الحروف الحادث كلام الله تعالى والنزاع في

ان كلام الله هل هو منحصر في ذلك او يكون له معنى آخر سوى هذا المؤلف الحادث فالمعتزلة

يقولون بالحصر والاشاعرة يقولون بعدم الحصر والدليلان اللذان ذكرهما الشارح

من جانب المعتزلة لا يفيدان الحصر المذكور بل انما يفيدان كون هذا المؤلف الحادث

كلام الله تعالى والاشاعرة غير منازعين في ذلك واعلم انه يمكن تتميم الدليلين بحيث

يفيد الحصر بعضه بان يقال انه لما ثبت بالوجهين اللذين ذكرهما الشارح ان هذا المنتظم

من الحروف الحادث كلام الله تعالى وليس دليل عقلي ولا نقلي على ان كلام الله امر آخر

غير هذا المؤلف الحادث فح يندفع ما ذكره الشارح بقوله وجوابهما الخ واعلم ان الشارح

قال قبيل قوله وجوابهما الخ مساوق عن الارادة وقد يقال عليه ان وجه وقوع كلمة كن

عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما يقتضيه كلمة اذا وان دل على حدوثها لكن

عموم لفظ شيء لكن وقع في سياق النفي يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت

واقعة بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسلت وان حمل هذا الكلام مجازا فلا دلالة له

على حدوث كلمة كن واجيب بانه على حقيقته وتقريره انه ليس قولنا الشيء عن الاشياء

قوله فيلزم الحصر بذلك المؤلف الحادث

قوله يقتل نقلا القائل هو هذا الجواب صدر المدققين في رسالة اثبات الواجب

منه كمونه وكونه الا ان هذا القول وهذا لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء بل غايته انه لا يمكن
لو قيل في شيء لكان هذا القول كما يقول ما اقول لا هو عند ارشاده الا ان اقول له
اعلم فانه لا يدل على انك تقول اعلم لكل احد بل على انك لو قلت شيئا لاحد
عند الارشاد ولكان قولك اعلم انتهى واقسم انه لا نقل سابقا عن المقاصد ان الجواب
لكلمة كن انما هو المحدث لا كل شيء وقوله تعالى لا يكون محدثا بل يكون حادثا يدل على انه
لا يكون كل شيء مسبوقا بكلمة كن فلا يلزم التسلسل وليتم في ايراد اذا اردناه يدل على
ان الفظا انه مخصوص بالزمانيات والحوادث الزمانية لان اذا للتوقيت فلا يكون وقوع
القديم كصفات القديم جل شانه اذا كانت زائدة على الذات كما هو مذهب الاشاعرة
ووقوع الحوادث الغير الزمانية **قوله** فان الكلام فيه الا فيه نظر لان غرض صدر المدققين
هو ان القياس انما يجريان على سبيل التعارض لا انهما جاريان بعين التعارض حتى يتوجه
عليه انه لا يجري فيه الا القياس الخ **قوله** وهو معتبر الا انه يقدح في كل من
الوجهين الاخيرين لكنه معتبر في كل من الوجهين لكنه معتبر في الوجه الثالث كلا وفي الوجه
الثالث بعضا **قوله** او مشترك معنوي بينهما اي يكون الكلام موضوعا للقدر المشترك بين
الكلام اللفظي والكلام الغير اللفظي لا لخصوص شيء منهما كما يكون موضوعا لما يعبر
عن المقصود **قوله** يتعلق المتكلم الضمير المستتر في يتعلق راجع الى الكلام بمعنى المبني
عن الواقع والمتكلم بالنصب ليكون مفعول يتعلق والاولى ان يجب العبارة بالمتكلم
بدل قوله المتكلم وكانه منصوب بنزع الخافض وحاصل المعنى ان سماع الكلام
بدون الحرف والصوت متصور لان السماع لا يكون الا الاطلاع الحضوري على الكلام
الذي هو قائم بالمتكلم وكما ان هذا راجع الى العلم الحضوري والعلم الذي يحصل

بالسمع

بالسمع انما هو علم حاصل بحصول الصورة المسموع في السامعة على ما بين في موضعه
الا ان انه يجوز ان يحدث الواجب من تلقاء صورة المسموع في السامعة بدون
ان يحصل الصوت او تموج الهواء ثم يتموج الى ان يصل الى السامعة على ما هو المتعارف
في السماع **قوله** كما ان السامعين ان السماع مع صوت وحرف والسماع بلا صوت
وحرف فان موسى على نبينا وعليه السلام ما دام متعلقا بعالم الملك والشهود والحضور
يسمع مع صوت وحرف وما دام متعلقا بعالم المثال يسمع بلا صوت وحرف
**قوله** وهذا اي عدم التعلق بعالم الملك والمثال وهو عالم التجرد وهذا العالم
انما هو متمنى العارفين **قوله** واما الطاعن الخ الجواب عن الرابع حاصل الجواب ان موسى ع
سمع بلا صوت وحرف والدليل على ذلك انه لم يسمع ما سمع موسى على نبينا وعليه السلام
من كان بلا صوت وحرف لانه لو كان في سمع من كان قريبا منه عم مانعا يمنعه عن
السماع ويمكن الجواب عن الرابع بان يقال انه يمكن السماع بلا صوت وحرف بان
يحدث الواجب صورة المسموع في السامعة بدون ان يحصل الصوت اولا في الهواء
ثم يتموج الى ان يصل الى السامعة على ما هو المتعارف في السماع ونظير هذا الصورة الرؤية
ليلة فان المتعارف في الرؤية هو انه يشترط في الرؤية مقابلة المرئي وعدم القرب
المفرط والبعد المفرط وغيرها ومع ذلك قد انه يجوز ان يحصل صورة المرئي في الحس
المشترك بدون مقابلة المرئي الخارج وبدون مادته حتى البصر الى الحس المشترك
كما هو المتعارف لكن هذا بطريق خرق العادة فيكون معجزة فلا يكون الا للانبياء
عليهم السلام على ما حققه الشيخ في كتاب الهيات الشفاء **قوله** اختص السماع بجهة
مخصوصة فيه نظر لجواز ان يوجد الله تعالى الكلام في الهواء المحيط بموسى عم في جميع

جميع الجهات لا من جهة واحدة فقط حتى يلزم خلاف النقل **قوله** بغير المحسوسات
فيه نظر لانه لا يلزم من كون السماع والابصار نوعين مخصوصين من الاطلاع
المخصوص تعلقهما بغير المحسوسات كيف لا ولما كان السماع والابصار نوعين
مخصوصين من الاطلاع المخصوص يجب ان يتعلق السماع بالاصوات والروية
بالذوات التي لها ضوء ولون ولكل واحد منهما يتصور على وجهين احدهما
بطريق العادة وهو ظاهر وثانيهما بطريق خرق العادة اما في الابصار
فبان يوجد الله تعالى صورة المرئي في الحس المشترك مثلا بدون مقابلة المرئي
في الخارج وبدون تادية صورة المرئي من الباصرة الى الحس المشترك واما في السماع
فبان يوجد الله تعالى صورة المسموع في السامعة بدون حصول الصوت اولا في
الهواء ثم تموجه الى ان يصل الى السامعة على ما هو العادة في السماع وبما ذكرنا ظهر
حال ما ذكره الشارح بقوله لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق
العادة لان خرق العادة انما يتصور في الامور الممكنة وسماع غير الصوت والحرف
غير ممكن لانك قد عرفت ان السماع اما بطريق العادة او بطريق خرق
العادة وعلى كلا التقديرين لا يتعلق بغير المسموعات التي هي الاصوات الا
ان يراد بالسماع ما هو اعم من هذا القسم بمعنى مطلق الاطلاع لكن لا نزاع لان النزاع
في هذا القسم الخاص من العلم لا مطلق العلم **قوله** فلا يسمع الا من جهة مخصوصة
فيه نظر لانه يجوز ان يكون للصوت باعتبار الوجود العيني وضع حقيقي بالنسبة
الى جميع الجهات فيسمع من جميع الجهات فعلى هذا القول لا يرجع هذا الجواب
الى الجواب الاول واعلم انه يمكن في حقنا ايضا سماع الصوت من جميع

وانما قلنا وتعالى يمكن [illegible] الكمال صورة المرئي [illegible] بدون [illegible] تعالى [illegible]

الجهات

الجهات لانه اذا فرض ان شخصا من الاشخاص محيطا بجوانبه اشخاص متعددة
وتكلم واحد منهم فانه يسمع من جميع جوانبه فان واحدا منهم فكما يجوز في حقنا فيجوز ذلك
في حق النبي صلعم بالطريق الاولى غاية ما في الباب ان يكون موسى عم
يسمع من جميع الجهات كلام الله تعالى ونحن نسمع كلام المخلوق من جميع
الجوانب **قوله** لا يصح عدم الصحة مبني على ما ذكره الشارح من ان الصوت
الموجود في الخارج له وضع بالنسبة الى جهة مخصوصة لا الى جميع الجهات وقد
عرفت ما فيه قوله كان مغاير الجواب الثاني لانه اعتبر في الجواب الثاني
الوجود المثالي للحرف والصوت لا نفس الوجود مطلقا سواء كان عينيا
او مثاليا والوجود المثالي للصوت والحرف يمكن من جميع الجهات واما
الوجود الخارجي للصوت والحرف فلا يمكن عند المحشي وقد عرفت ما فيه
**قوله** مع هذا المذكور المراد بهذا المذكور ما ذكره بقوله نعم لو حمل الجواب
الاول ان المسموع له وحاصل كلامه هو انه لو حمل الجواب الاول على نفس
الوجود للحرف والصوت مطلقا سواء كان خارجيا او مثاليا وفي الثاني يعتبر
الوجود المثالي للصوت والحرف يحصل المغايرة بين الجواب الاول والثاني
يلزم ان يسمع له يمكن منع اللزوم مستندا بالجواز ان يخلق الله تعالى
الكلام في هواء خاص له خصوصية وضع بالنسبة الى موسى عم دون غيره والجواز
ايجاده تعالى في سمع من قرب منه عم **قوله** المتضمن للجواب الثاني فانه ليس
قد ذكر المحشي الفرق بين الجواب الاول والثاني فيما سبق في ذيل قوله نعم لو حمل
فكيف يكون شانه الحكم بان الجواب الاول متضمن للجواب الثاني قلت الحكم

بالتعظيم ليس مبنيا على ما ذكره سابقا في دليل قوله نعم بل الحكم بالتعظيم مبني
على ما ذكره سابقا فيسقط قوله ثم حيث قال سابقا فالمحصل الجوابين وهاهنا
هذا توجيه لكلامه بوجه بعيد تأمل لانه اذا جاز ان يحمل على وجه يحصل الفرق بين
الجواب الاول والثاني يلزم ان يحمل عليه وح لا يصح الحكم على التعظيم قوله
ايجاده تعالى اياه اي ايجاده تعالى الالفاظ في لسان النبي صلى الله عليه وسلم والحاصل
ان ايجاده تعالى الالفاظ في لسان النبي عليه السلام ليس شرطا لوجود الوحي
بل هو شرط لظهور الوحي وذلك الظهور بالنسبة الى الغير لا بالنسبة
الى الذي يوحى اليه قوله مقارنته اي مقارنة تحقق الالفاظ للوحي قوله
وان كان بالمجاز اي في بعض الاعتبارات لا مطلقا قوله ومن جملتها اي ومن
جملة مقتضيات العلم الاجمالي الذي هو عين الذات يعني بعض متعلقات
هذا العلم الاجمالي هو الكلام اللفظي الموجود في الخارج فيكون معلوما بالعلم
الاجمالي كسائر الاشياء فاصل صفة الا هو غير المعلومية وهي كونه متعلق
التكلم الازلي قوله على المشهور انما قال ذلك للاحتراز عن الكلام النفسي
اذا اول وصرف عن ظاهره مثل التاويل الذي ذكره الشيخ الشهرستاني
والعراقي والمحشي لبعضه وغيرها عن التاويلات فانه بعد التاويل والصرف
عن الظاهر لا نزاع مع القائلين بالكلام النفسي قوله هي حكاية عن الامور الخارجية
اي الخارجية عن الاذهان والمحاكاة عن الامور الخارجة بالمعنى المذكور انما هي في
الاخباريات والمقتضيات [illegible] انما هي في الاوامر والنواهي فكونها حكاية يمكن ان
يفهم من الفاظها الدالة على طلب الفعل او طلب ترك الفعل ففي العبارة

سامحة

سامحة فتأمل وعليه ان الامر نفس الطلب لانه يقتضي الطلب قوله وظني
ان من حكم بان هذا التوجيه وجه معقول الخ يعني لكن مذهب القائلين بالكلام النفسي
مبني على ما نقل عنهم يابى حمل كلامهم على ذلك كيف ولو كان مرادهم ذلك لم يكن
لاحد ردهم وارتفع التخالف بين الفريقين وقول المصنف [illegible] والنفي غير
معقول صريح في ان الكلام النفسي القديم معناه غير ما ذكره المحشي في مقام
التوجيه قوله المعنى الثاني المراد بالمعنى هو ما ذكره بقوله ومعنى العلم بانه متكلم به
دينا اي على هذا المعنى يكون وصف الكلام بالازلي وصف بحال المتعلق وهو العلم به
والمراد بالمعنى الاول هو التكلم الحقيقي الذي يكون ازليا حقيقة قوله اذ العلم الاجمالي
الخ واعلم ان المعنيين الذين ذكرهما المحشي صحيحان في حد ذاتهما ولا نزاع للمعتزلة
معهم في ذلك لكن النزاع معهم في اطلاق الكلام على هذين كما سيجيء في كلام المحشي وكان
غرض المحشي هو ان كلام الاشاعرة لا يصح بدون التاويل ومع التاويل يوجب
رفع النزاع فيؤول كلام المحشي الى الاعتراض على الاشاعرة قوله فاعلم وفيه اشارة
اشارة الى ان يصير النزاع لفظيا واعلم ان التكلم الحقيقي اذا كان عبارة عن القاء
الكلام المعنوي او اللفظي يلزم ان يكون عبارة عن ايجاد الكلام اللفظي او المعنوي فيكون
التكلم الحقيقي راجعا الى الايجاد والتاثير فيكون التكلم الحقيقي فردا من افراد القدرة فلا يكون غير
القدرة فما ذكره المحشي بقوله وهذا غير العلم والقدرة وغيرهما محل تامل قوله وبذلك
يندفع التعسر الذي ذكره الخ بني على ما هو مذهب الاشاعرة من ان الكلام النفسي عبارة
عن مدلول الكلام اللفظي وبناء على ذلك لا يندفع التعسر لان الكلام الازلي اذا كان مدلول
الكلام اللفظي كما هو مذهبهم يكون التعسر بحاله لان مدلول اللفظ حادث بحدوثه شاملا

فتأمل

حسبما ذكره المحشي ذلك فاعلم انه لو كان مراده من الكلام الازلي ما ذكره المحشي لا يكون نفيا اصلا
يمكن نزاعه مع المحشي اذ ان ما ذكره المحشي من معنى الكلام الازلي المختلف ما نقل عنهم من مذهبهم لان المنقول
عنهم هو ان الكلام الازلي والكلام النفسي انما هو مدلول الكلام اللفظي وما ذكرنا يظهر فان ما سيذكره
بقوله فلا يتصور وبقوله وتحقيق فيه نفع التقرير المذكور عن كلامهم على ما تحقق **قوله** واما صح ما فيه نظر لان
عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة ومذهبهم ان الكلام النفسي والكلام الازلي هو ما ذكرنا وليس
مذهبهم ان الكلام النفسي والكلام الازلي هو التكلم المحقق الذي هو صفة زائدة على الذات كيف وكان ان جميع
الصفات الكمالية زائدة على الذات انه لا عندهم ولا يحسن انه فرق بينها ان يقال مراده ذلك
وبين ان يقال ان المنقول ذلك والمسلم هو الثاني دون الاول ويمكن ان يقال ان قوله فلا يتصور **ق**
اشارة الى ذلك المعاني المذكورة وهي اقتضاء الالفاظ والقوة على الالفاظ والعلم الا بالالفاظ وبمعانيها **قوله** بما هو معلوم بالعلم الازلي لان التكلم الازلي يتعلق بالعلم الازلي حتى يصح كون
متعلق التكلم الازلي ازليا بل التكلم الازلي انما يتعلق بشيء يكون ذلك الشيء هو ما به التكلم وهو حادث
والعلم الازلي ولا يخفى عليك ان التوجيه المذكورين وهما التكلم الحقيقي والعلم الاجمالي
بما يتعلق به قال الشارح كما في طلب الرجل الخ واورد عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم
على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بطلب واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل
هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال **قوله** الا ان وجه الاولوية
هو ان التكلم انما هو بمعنى خلق الكلام والكلمات وايجاد الكلام والكلمات لا خلق الحروف
الدالة نعم خلق الحروف الدالة لازم لخلق الكلام والكلمات وانما قال والاولى لانه يمكن
ان يقال ان المراد بخلق الحروف الدالة خلق الكلام والكلمات من قبيل اطلاق اللازم وارادة
الملزوم **قوله** على المعاني المراد بهذه المعاني هي المعاني التي عبر عنها بالامور الخ والمراد بالامور

الاول

الاخر اما شبهها الحكمة **قوله** على التعميم المذكور سابقا فان المراد بما به التكلم ما يعني
عن المقصود وهو اعم من اللفظ والمعنى وبالجملة الكلام اما ان يراد به ما به التكلم فهو كيفية
حادثة قائمة بالهواء ... لا شك فيها اعني انه التكلم ان يكون الكلام بمعنى ما به التكلم
قائما به يلزم ان لا يكون ... ايضا حكما واما ان يراد به مدلول ما به التكلم
وهذا يرجع الى العلم ... كما مر سابقا ولا نزاع في ثبوت العلم فلم يثبت صفة غير
العلم والقدرة غير حقيقة سائر الصفات حتى يلزم وجود الكلام النفسي على ما ادعيه الاشاعرة
**قوله** فان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ اي كذلك فليس غرض المصنف ان النزاع في اطلاق
معاني الالفاظ اي ... حتى يصير النزاع لفظيا بل مقصوده انه لما لم يقم دليل عقلي ولا نقلي
على ثبوت الكلام النفسي بالمعنى الذي يقول به الاشاعرة فلا يكون كلامهم النفسي معقولا
اي مثبتا بالدليل اذ لم يدل دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت صفة غير العلم والقدرة
وايجاد الكلام وخلق الالفاظ والحروف الدالة يطلق عليها الكلام النفسي واما معاني
الالفاظ فليست الا صورا ذهنية وصفة ما ان ليس الالفاظ والصورة الذهنية هي العلم
فيكون الكلام النفسي راجعا الى العلم وايما كان مذهبهم ان الكلام النفسي صفة غير العلم
والقدرة وسائر الصفات قلت هذا تاويل لها ويمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان يقال
ان هذا التاويل لا يصح من جانبهم بناء على ما هو المقرر من مذهبهم ان الكلام النفسي صفة
غير العلم والقدرة وسائر الصفات **قوله** قلت هذا تاويل لها ويمكن ان يجاب بوجه
اخر وهو ان يقال انه هذا التاويل لا يصح من جانبهم بناء على ما هو المقرر من مذهبهم ان
الكلام النفسي صفة قديمة غير العلم والقدرة والارادة غير سائر الصفات وبناء
على هذا التاويل ينهدم ما تقرر من مذهبهم وهو ظاهر لا يخفى فان الشارح وقد شرحناه في

سمى المسموعات لا بمعنى انه لفظ عبارة عما في ضميره قالت الاشاعرة الكلام لفظي
اللفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول
الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر
الصفات المشهورة والمعتزلة ينفونه وكذا لا يفهمون المقصود قالوا اذا صدر
عن المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة
او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة وانتفائها في الواقع والآخران
ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان
احدهما اللفظ الصادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به
او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ
وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والاشاعرة قالوا ان مدلول الكلام اللفظي الذي
يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة
في النهي واما اثبات الشيخ عرفا ما لا تعقله بثبوت كلام نفسي تقليدا او ما لان المعقول الاصلي
من الكلام هو الدال على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول
وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكأنه هو المسمى لا اسم تلك الآلة فالاشاعرة يدعون
ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه
بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما
لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه فانه
قد يامر بما هو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه

بان الموجود

[illegible marginal note]

بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا فلا
ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يتاتى في النهي ايضا فلا اعتراض فيقال
المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده
في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته
فقط اقول وللقائل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم
ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله
في الذهن مطلقا انتهى واعلم انه ليس الاشاعرة على ما نقله الشارح بعد ذكر فالاشاعرة
يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى آخره لما كان مشتملا على اثبات مغايرة الكلام النفسي
للعلم والارادة والكراهة ورد كلام الشارح الاعتراض على اثبات المغايرة للامر والنهي
وبقي شق اثبات المغايرة للعلم بلا اعتراض فاراد المحشي ان يعترض عليه وحاصل
اعتراضه ان المستدل ان اراد ان المعنى النفسي في صورة الاخبار عما لا يعلمه مغايرة للعلم
بمعنى التصديق فهو مسلم ولا يضر المعتزلة لانهم لم يقولوا ان الكلام النفسي عين العلم
بمعنى التصديق بل قالوا ان الكلام اللفظي يرجع الى العلم عند ادراك مدلول
الخبر مطلقا اي سواء كان مع التصديق بنسبة او لا وان اراد ان في صورة الاخبار
عما لا يعلمه يكون المعنى النفسي غير الادراك المطلق بمدلول الخبر فهو غير مسلم لان المعنى
النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم بمعنى التصديق في صورة
الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا سواء
كان حصولا تصديقيا او تصوريا وبما وجهنا كلام الشارح اندفع عنه ما اورد
عليه المحشي بقوله ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى

[illegible marginal note]

الذي لا يعلم المخبر عنه ... [illegible]

الا ان ذلك المطلق والمحشي حمل كلام الشارح على نصرة الاشاعرة ببيان اثبات مغايرة
المعنى النفسي القائم بنفس المتكلم للعلم ثم اعترض عليه بان ما ذكره انما يفيد مغايرة
المعنى النفسي المذكور للعلم بمعنى التصديق لا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد عرفت
ان كلام الشارح ليس لنصرة الاشاعرة حتى يتوجه عليه الاعتراض بل هو اعتراض
عليهم كما قررنا وقال المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة
في مبحث الكلام النفسي ولنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة هي ان صفة
التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي
مؤلفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم القائم بذات
الله تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة
له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه
الى المخاطب المقدر وامتيازه عن العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس
كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس مذهب
الحكماء فان كلامه تعالى عليه ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس مثل
صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف وما يشتمل الاصوات والحروف
والمعاني ولا ما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو
تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري كما يظهر بالتأمل الصادق ولما كان علمه تعالى
واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على افادة ما في الكتب المعلومات
والصحف باللغات المختلفة والعبارات والاشارات ولما كان كلامه
ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في

الازل

في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في
ورود بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال فان قلت قد اطرد العرف
على من انشأ كلاما انه يسمى متكلما ونسب اليه ذلك الكلام بانه قوله وكلامه كما يقال ان الشافعي قال كذا وابو
حنيفة كذا وانما نسب اليهم هذه الاقوال بانهم كتبوه فلم لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى من هذا القبيل كما يقوله
المعتزلة فيكون نسبته اليه تعالى بسبب انه كتبه في اللوح المحفوظ او لانه اوجده في لسان الملك والرسول
قلت اما اولا فلان من لم يقدر على تأليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش
وكذا من علم انه ليس له قصد الى تلك الالفاظ والحروف لا يسمى متكلما ونسبة القول الى من كتب شيئا
من الكلام بسبب اعتقاد انه دال على كلامه النفسي حتى لو علم انه ليس له الكلام النفسي لم يسم متكلما نفسا
كما لو فرضنا انه صدر هذه النقوش عن غير الانسان واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة على
اثبات صفة الكلام له وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات كالعلم والقدرة
والارادة والقول بما قاله المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى بل راجعا الى القدرة
على خلق الكلمات في محالها والتجاوز عن الظواهر من غير ضرورة مستنكر على انه لا يمكن لهم التزامه
على نفي الكلام النفسي ولو نفوه لزم القدح في كونه متكلما بالمعنى العرفي كما سبق وبعد ثبوت الكلام
النفسي يتم ما ذكرناه من تحقيق مذهب الاشعري من غير خلل انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان
قوله ان صفة راجعة الى صفة القدرة لان قوة التأليف هي القدرة على التأليف اللفظي لا في
التكلم والكلمات المرتبة ولو تنزلنا عن ذلك فنقول كنا في الكلام ولا نزاع للمعتزلة في تلك
التي في الخيال لان وجودها في الخيال وجود علمي فيكون راجعا الى العلم والقول بان المتحقق الاشياء
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن لا اشباحها ينفع في هذا المقام لان اللازم من حصول الاشياء بانفسها
في الذهن هو حصول حقيقة الاشياء ومهياتها لا باشخاصها لان التشخص الذهني عين التشخص الخارجي
على ما تقرر في موضعه فالذي حصل في الذهن حقيقة الكلام اللفظي لا فرد الكلام اللفظي وبالجملة لا نسلم
ان الالفاظ المرتبة في الخيال هي فرد من الكلام اللفظي ولهذا لو كان شخص رتب في خياله الفاظا
يتلفظ بها دالة على المعاني بالوضع ولم يتلفظ بها في الخارج يصح ان يقال انه لم يتكلم ولم يات بكلام واما ثانيا
فلان قوله صفة الكلام القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات محصلة وتلخيصه يرجع الى
قدرة تأليف الكلمات ولا نزاع للمعتزلة في ذلك فلا يكون كلامه تعالى صفة اخرى غير العلم والقدرة
وسائر الصفات على ما هو مذهب اهل الاشاعرة فلا يصلح هذا ان يكون توجيها لكلامهم واما الثالث

ما ثالثا

فلما قوله وكلامه تع هي الكلمات التي هي مدلوله تم جواز في علمه القديم بغيره السلط ان اراد ان تلك الكلمات
لها وجود علمي في ذاته تع سواء كان العلم عين الذات ام لا فهو حق لا نزاع لمعتزلي في ذلك لان جميع
الاشياء سواء كانت الفاظا او غير الفاظ معلومة له تعالى في الازل لكن ان الالفاظ والكلمات المرتبة
باعتبار وجودها العلمي ليست فردا من الكلام اللفظي ولهذا الوجه ليل واحد واحد منها كلمات مترتبة متعددة
مديدة ولم يصح مع الهاء الخارج يصح ان يتق في حقه انه لم يتكلم في تلك المدة وان اراد ان تلك
الكلمات المترتبة بصدر عنه تع في الخارج بسبب علمه القديم والقدرة القديمة فهو حق ولا نزاع للمعتزلي
في ذلك وبعينه الكلام هو ما يكون من جنس الاصوات والحروف فالذي في علمه القديم ان كان من جنس
الاصوات والحروف يلزم عدم حيزاته تم بعينه وهو باطل باتفاق المليين ومع ذلك يلزم جواز
اشتراك الواجب والممكن في صفة من صفاته تع باعتبار الجنس او النوع وهي الكلام لان كلام الممكن ايضا
من جنس الاصوات والحروف وان لم يكن من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك يكون فردا من الكلام
اللفظي فيلزم ان يكون لطبيعة واحدة فردان احدهما فيه تعاقب وتدريج كالكلام اللفظي الذي في
الذهن فانه لا تدريج ولا تعاقب فيما بين الكلمات باعتبار الوجود العلمي على ما صرح به المحقق الدواني
في شرح العقائد فنقول اذا جاز ذلك فليجز ان يكون لطبيعة الحركة فردان احدهما ان لا يكون اجزاؤها
مجتمعة والاخر ان يكون اجزاؤها مجتمعة وبهذا سقط ما ذكره المحقق الدواني في شرح العقائد
فظهر ان الكلام اللفظي اذا حصل في الذهن لا يكون فردا من الكلام اللفظي بل يكون فردا من العلم
وفي طي ما ذكرنا ظهر حال قوله وهذا الكلام الازلي خطاب يتوجه الى مخاطب مقدر لان الازلي
هو ازلي ليس الا العلم والقدرة لا الكلام حتى يصح ان يكون خطابا متوجها الى مخاطب مقدر
لان المخاطب فرع الكلام واما رابعا فلان قوله واستتاره عن العلم ط فان كلام غيره تع معلوم
له تع وليس كلاما له تع كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما لنا لا يدل على مطلوبه لان غاية ما لزم
من ذلك هو انه كلامه تع ليس عين طبيعة علمه تع لان طبيعة علمه تع لا يتحقق في موضع ولا يتحقق
كلامه تع في ذلك الموضع ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لان من قال بان الكلام النفسي راجع الى
العلم ليس مراده ان الكلام النفسي عين العلم المطلق بل مراده ان الكلام النفسي فرد من افراد العلم
المطلق فيكون الكلام النفسي قسما من العلم واخص منه فيتحقق العلم في موضع بدون تحقق الكلام
النفسي فيه لا يدل على ان الكلام النفسي ليس فردا من العلم وايضا يتوجه عليه ما اورده بعض وهو
انه لو تم ما ذكره لصح السابق ان علمنا قد يتعلق بغير احوالنا وهو معلوم لنا وليس احوالنا فلا
يكون علمنا باحوالنا من باب علمنا وهو كما ترى وايضا علمنا المتعلق بنا في قصدنا ان طلبه

على علمنا

على علمنا مساد زيد مثلا فلا يكون الاول منهما علما بابنا بل صفة اخرى اولنا ان يبني بهذا العلم
هذا الفساد وليس لنا هذا بالعلم الاخر فلا يكون مبدا احدهما غير مبدا الاخر فالحق ان ههنا علمين
احدهما علمنا بكلامنا وثانيهما علمنا بكلام غيرنا والاول منهما علم فعلي يمكن ان يوجد به كلامنا في الخارج
وليس الثاني منهما كذلك وليس يلزم منه ان يكون الاول منهما اصواتا مركبة ليكون هناك كلام ولذا صح
ان يقال قد قدرت ان اذكر كلاما ولم اذكره كيف لا ولو كان ما رتبناه في علمنا كلاما لكفر احد
بما يتخيله كفرا انتهى كلام المورد والفاظه وفي طي ما ذكرنا ظهر حال قوله وهذا الذي ذكرناه
ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تع علمه لانك قد عرفت ان مرادهم ان كلامه تع علمه ليس مراده الا
ان كلامه تع فرد من العلم وقسم من العلم واخص منه وقد عرفت ان الالفاظ المرتبة في الخيال وكذا مدلول
الكلام اللفظي ليس الا قسما خاصا من العلم وفردا منه فما ذكره ليس الا عين ما ذهب اليه الحكماء لا انه
ليس ما ذهب اليه الحكماء واما خامسا فلان قوله ولما كان علمه تع واحدا محيطا بجميع المعلومات
كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسام من الكتب والصحف باللغات المختلفة وانها خبارات والانشاءات
يرد عليه ما اورده من انه لا يلزم من شمول العلم شمول الكلام وكيف يتصور ذلك وانى يتاتى ان يكون
كلام واحد عربيا وسريانيا وفارسيا وفهلويا وبالجملة لا يتصور ان يكون ما هو كلام حقيقة بدون
الارجاع الى العلم يكون كلاما واحدا شاملا لجميع اقسام الكلام نعم طبيعة الكلام يكون شاملة لجميع
اقسام الكلام ومنقسمة اليها وجميع الطبائع من الموجودات ولا يكون طبيعة الكلام قائمة بالهواء بل
بل ما هو الكلام حقيقة وهو القائم بالهواء انما هو فرد الكلام لا طبيعة واما سادسا فلان قوله
واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة على اثبات صفة الكلام له تع وظواهر تلك النصوص انها صفة
مغايرة لسائر الصفات يرد عليه انه ان اريد ان ظاهر النصوص دالة على انها مغايرة بالذات فهو ممنوع بل
يدل على المغايرة في الجملة والحق انه ورد في الشرع صفات الواجب تع بعضها مغاير للبعض بالذات
كالعلم والقدرة وبعضها لا يكون كذلك كالمعطي والرزاق فان الرزاق اخص من المعطي ومثل ذلك
اخص كثيرا فلم لا يجوز ان يكون الخالق والمتكلم مثل المعطي والرزاق بان يكون الخالق اعم من المتكلم
لان المتكلم هو الخالق الخاص وفائدة ورود المتكلم بعد ورود الخالق على ما ذكره المص في
شرح رسالة مسئلة العلم هي انه لولا ورد الشرع بكونه تع متكلما لتوهم العوام ان القرآن من الله تع

ونقطع من السؤال لانه تعالى خالق كل شيء يجوز ان يكون معناه خالق لكل شيء اعم من ان يكون
بواسطة او بغيرها فيتوهم ان خلق الكلام بواسطة ابتنى على هو زدانه بع بان الله تعالى خالق الكلام
اللفظي كالبين وغيره من اواد الانسان غاية ما في الباب انه عز اسمه غير محتاج الى الآلة المخصوصة كما في
تعالى انه تعالى سميع بصير من دون ان يحتاج الى الآلة المخصوصة كغيره تعالى واما ما سياتى فلان
قوله والتجاوز عن الظاهر عن الظاهر غير ممكن يرد عليه ان البرهان قد قام على انه لا معنى للكلام النفسي
الذي يقول به الاشعري ومتابعوه بل هو راجع الى العلم على ما مر فالظاهر البرهانية داعية على نفيه
وظهر من هذا حال قوله على انه لا يمكنهم الدلالة على نفي الكلام النفسي واما ما سياتى فلان قوله لزم
القدح في كونه متكلما يرد عليه ان هذا انما يرد لو نفوا انه تعالى لا يكون موجدا للاصوات والحروف
الدالة على المعنى بالوضع لانك قد عرفت سابقا ان الكلام حقيقة ليس الا الاصوات والحروف
الدالة على المعنى بالوضع وهم لا ينفون ذلك بل يعترفون به والذي ينفوه هو الكلام النفسي
الذي يقول به الاشعري ومتابعوه ومن ذلك انه لم يلزم القدح في اثبات الكلام بل هو بعينه
في اثبات الكلام وفي طي ما ذكرنا ظهر حال قوله وبعد ثبوت الكلام النفسي ما ذكرنا
**قوله** وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجد ان بما يتوارد في معاني الالفاظ بل الاشعار بالدلالة
انما يكون معناه الالفاظ لان التفهيم والتفهم انما يكون بالالفاظ فاذا كان طريق فهم المعاني هو الالفاظ
فالمتصور للطلب والحكاية ليس الا الالفاظ نعم لو كان طريق فهم المعاني غير الالفاظ ليمكن فلا نزاع في انه
يكون غير الالفاظ ليمكن متصورا للطلب وللحكاية وهذا دفع نظر وتكون بيت الشاعر ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا **قوله** انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ اي
الموضوعة في هذه نظر لانا نسلم ان معاني الالفاظ ينقسم الى الخبر والانشاء بل الالفاظ ينقسم الى الخبر
والانشاء ومعنى قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب ان لفظ معناه يحتمل الصدق والكذب والامر
لفظ معناه يقتضي الطلب ونظير ذلك كثير مثل ما يقال ان الاسم ما دل على معنى في نفسه فلفظ ما دل
وان كانت عامة بحسب اللغة لكن العموم ليس بمراد بل المراد الخاص وهو اللفظ وبالجملة الخبر والانشاء
لا يكون حقيقة بصفة شيء الا اللفظ **قوله** لا يختلف الامر بالحقيقة هذا انما يتم اذا لم يمكن لخصوصية لفظ
دون لفظ دخل في الامر بالقياس وليس كذلك لانه في اللغة العربية يكون لفظ خاص للامر بالقيام
بالقيام ولا يقع الامر بدون غيره من الالفاظ العربية وكذا في التركي وغيره من اللغات

لفظ

لفظ خاص للامر بالقيام ولا يقع بدون غيره فلخصوصية لفظ كل طائفة دخل في الامر بالقيام والتحصيل
الغرض بدون ذلك اللفظ حتى لو اتى بغيره لا يختلف الامر بالحقيقة **قوله** على كل من التقديرين اي سواء
كان الكلام هو اللفظ فقط او اللفظ والمعنى **قوله** فلا يصح وجه عدم الصحة هو انه اذا كان
الكلام مؤلفا فلا بد له من تقدم بعض الاجزاء على بعض وترتيب فيما بينها وهذا لا يتصور الا باعتبار
الوجود العيني او الوجود الارتسامي في شيء موجود في الخارج **قوله** واعترض عليه اي المعترض هو
المحقق الدواني قال في رسالة اثبات الواجب الجديدة وذهب الاشعري الى ان كلامه تعالى ليس
بصوت ولا حرف بل هو المعنى القائم بذاته تعالى وحمله جمهور الاشاعرة على المعنى المقابل للفظ و
يسمونه بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ولم يرض
صاحب المواقف بهذا الكلام وزعم انه يستلزم مفاسد كثيرة كعدم تكفير من انكر كون ما بين دفتي
المصحف كلام الله تعالى انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء المحفوظ
والمسموع كلام الله تعالى حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة احدهما التكلم اي ايجاد الكلام
**قوله** نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق هذا يدل على ان الكلام بمعنيين احدهما بالمعنى المصدري
وثانيهما بمعنى ما به التكلم لان كلاما في قوله تكلمت كلاما وقع مفعولا مطلقا لقوله تكلمت وقوله
بكلام دقيق يكون الكلام فيه بمعنى ما به التكلم فثبت الكلام في الكلام بكلا معنييه **قوله** لكذب
الصغرى اي لكذب صغرى القياس الثاني **قوله** لكذب الصغرى ايضا اي لكذب صغرى القياس الاول **قوله**
انما نشا من اشتراك اللفظ كون الكلام مشتركا بين المعنيين المذكورين يوجب رفع التدافع بين
القياسين لانه موجب للتدافع بل الموجب للتدافع انما هو عدم اشتراك الكلام بين المعنيين
المذكورين وكونه بمعنى واحد في القياسين المذكورين فالاولى ان يقال فالحق ان التدافع
انما نشا من عدم فهم اشتراك لفظ الكلام بين المعنيين المذكورين وجعله بمعنى واحد في
القياسين المذكورين وانما قلنا والاولى ولم نقل والصواب لانه يمكن ان يقال في توجيه
كلامه ان مراده ان التدافع انما نشا من كون لفظ الكلام مشتركا في الواقع وجعله بمعنى واحد
فيهما لكن بعد محل تامل لان الموجب للتدافع بين القياسين انما هو كون الكلام بمعنى واحد
فيهما ولا دخل للاشتراك في ذلك نعم الاشتراك موجب لدفع التدافع

قوله اي مجز منفعه عن حتى الجلد والغلاف انت تعلم انه لا معنى لكون الجلد والغلاف غير منفرق
قوله مخالفة اللفظ المراد ما نقلها هنا البديهي يعني ان كون المنتظم من الحروف حادثا ظاهر بديهي والقول
بقدم المنتظم من الحروف مخالفة الظهور والبداهة وهذه المخالفة اشنع من مخالفة الدليل الظاهر
قوله وقوله حادث اي حول انه تع حادث والمراد بالذات في قوله قائما بالذات ذات
الواجب تع قوله بالقدرة اي بالقدرة فقط لا بقول كن وانما قلنا ذلك لانه لو كان وجود
كل شيء يلزم ان يكون بكلمة كن واقعة لكلمة كن اخرى سابقة وتسلسلت وما كان مباينا لذات
الواجب تع يكون محدثا بقول كن لا بالقدرة على ما نقل عن المقاصد والمراد من قوله لا بالقدرة
فقط ه واعلم ان قوله ولا يخفى عليك الخ ليس من شرح المقاصد بل هو سابق عليه من شرح المقاصد
والغرض من قوله ولا يخفى عليك الخ هو ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم ليس كلاما بمعنى ما به التكلم
بل هو كلام بمعنى التكلم قوله واعلام الغير بالخ معطوف على قوله الالقاء قوله ط هذا التوجيه
وهو خلق الكلام في بعض الاجسام لان المتبادر من الخلق الخلق بالفعل ليس صفة حقيقية له تع لان
الخلق بالفعل اوحادث ليس ثابت في الازل قوله ما هو من الصفات الحقيقية وهو ان الكلام امر هو
مصدر تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف وخلقه قوله التكلم مطلقا سواء كان للواجب
تع او لغيره فالتخصيص بالواجب تع لا معنى له قوله الا ان نصرف عن ظاهره وهو ان اريد بالمدلول
المذكور المدلول بالدلالة العقلية وح يكون من قبيل دلالة المعلول على العلة لان التكلم الذي هو من
الصفات الحقيقية له تع علة للكلام اللفظي ومبدا له ودلالة الكلام اللفظي عليه من قبيل دلالة المعلول
على العلة وهذه الدلالة دلالة عقلية والمتبادر من الدلالة الدلالة اللفظية الوضعية فاطلاق الدلالة
وارادة الدلالة العقلية ههنا خلاف الظاهر قوله يصح على هذا التقدير اي لا يصح على راي الاشاعرة
ومذهبهم الحكم بان كلامه تع معنى قائم بذاته تع وقديم لانهم قائلون بزيادة الصفات على الذات
في الواجب تعالى وذلك وهذا الحكم انما يصح اذا اريد من الكلام التكلم الحقيقي وهو القدرة على تاليف
الكلمات لا ما به التكلم الذي هو المنتظم من حروف قوله الا على القول بان للموجودات الخ يعني اذا
كان علمه تع بالاشياء حصوليا يكون لجميع الاشياء قائمة بذاته تع قياما علميا ويكون الصور
العلمية للاشياء قديمة ومن بعض تلك الاشياء التي يكون باعتبار الوجود العلمي والشهود العلمي

فانه

فانه بذاته تع عن ذلك هو الكلام بمعنى ما به التكلم فيكون الكلام بمعنى ما به التكلم ح قائما بذاته تع عن ذلك
وقديما قوله بعض الحكماء منهم الشيخ الرئيس في الاشارات على ما نقله المحشي سابقا وقد عرفت
ان معنى كلام الشيخ بحيث ظهر لذلك ان القدماء تقولوا على الشيخ العلم الحصولي في الاشارات
قوله كالالفاظ الدالة الخ اي كما ان الالفاظ الموجودة في الخارج متعددة كذلك هذه
الالفاظ باعتبار الشهود والعلم متعددة فلا يصح قولهم ان كلامه تع واحد عندنا وانقسام ذلك
الكلام الواحد الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب التعلق لان هذا الحكم
انما يصح في الكلام بمعنى التكلم الذي هو صفة حقيقية له تع لا في الكلام بمعنى ما به التكلم قوله ولا يخفى
ما فيه لانه يلزم بناء على هذا التوجيه خلاف ما تقرر عند الاشاعرة من ان كلامه تع صفة له تع غير العلم
والقدرة وغيرهما فاذا ارجع الكلام الى العلم الاجمالي يلزم رجوع الكلام الى العلم وهو خلاف
مذهبهم قوله وملك الزيادة الخ هذا التحقيق المحشي وقد ذكر هذا التحقيق سابقا في الحاشية المعنونة
بقول الشارح وذلك لوجوب الخ وحاصله ان زيادة العلم على ذاته تع انما يصح في العلم الانتزاعي الذي
يكون زائدا في التعقل والمراد بذلك الانتزاعي هو العلم بالمعنى المصدري الذي اشتق منه علم ويعلم العلم ح
وعالم لا العلم بمعنى مناط الانكشاف فانه عينه تع على ما مر سابقا قوله لم يقدحوا في شيء من القائل ١٧ اي لم يقدحوا
قوله قيل عليه القائل هو صدر المدققين في رسالة اثبات الواجب واعلم ان غرض صدر المدققين
ان اللفظ انما هو الحروف المترتبة المنتظمة المسموعة فهو من قبيل الاصوات وما هو مكتوب انما هو
نقش الالفاظ وصورتها وليس بالفاظ حقيقة بل هو دال على الالفاظ وسادي ومبادي على
ذلك قوله فان نقش الفرس الخ وعلى هذا لا يكون قول المحشي اقول لا خفاء الخ دافعا لما اورده
وكان المحشي تفطن بذلك ثم قال والحاصل ان السعادة الخ لكن بعد فيه تامل لان ما ذكره في ذيل
الحاصل حاصله ارتكاب المسامحة والمجاز في القول بان اللفظ مكتوب ولا نزاع لصدر المدققين
في المعنى المجازي بل نزاعه انما هو في كون المكتوب لفظا حقيقة على ما بيناه وبما ذكرنا يندفع
ما قيل في توجيه كلام الشارح لان الكتابة تصوير اللفظ واذا كان كذلك كان اللفظ مصورا بالكتابة
فيكون مكتوبا اذ المكتوب هو المصور على هذا التقرير ولم يلزم من ذلك ان يكون المكتوب من
جنس الحروف والصوت كما ان نقش الفرس بصورته على القرطاس فالمصور فرس ولا يلزم

من ذلك ان يكون صورته المنقوشة على القرطاس قرآنا انتهى و وجه الاندفاع انما هو في ان المكتوب هل هو الالفاظ ام لا وغرض المعترض انه لا يكون المكتوب الفاظا حقيقة على ما عرفت بل المكتوب انما هو نقش دال على الالفاظ ولا يكون الفاظا حقيقة ولا نزاع في ارتكاب المجاز وانما المناقشة في اطلاق اللفظ على النقش الدال عليه **قوله** فيه ان هذا الجواب نظر القائل هو صدر المدققين في رسالة اثبات الواجب **قوله** جاريان فيه ان اريد ان القياسين المذكورين جاريين فيه لا على سبيل التعارض في المعنى الاخير الذي قال به الاشاعرة فقوله معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران منظور فيه **قوله** وذلك لا يجري نفعا عدم النفع انما يكون اذا كان محل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في ان هذا المؤلف المنتظم الحادث هل هو كلام الله تعالى ام لا والحال اذ ذلك ليس بمحل النزاع بين الفريقين لانهما متفقتان في ان هذا المنتظم من الحروف الحادث كلام الله تعالى والنزاع في ان كلام الله تعالى هل هو منحصر في ذلك او يكون له معنى آخر سوى هذا المؤلف الحادث والمعتزلة يقولون بالحصر والاشاعرة يقولون بعدم الحصر والدليلان اللذان ذكرهما الشارح من جانب المعتزلة لا يفيد ان الحصر المذكور بل انما يفيد ان كون هذا المؤلف الحادث كلام الله تعالى والاشاعرة غير منازعين في ذلك فاعلم انه يمكن تتميم الدليلين بحيث يفيد الحصر ايضا بان يقال انه لما ثبت بالوجهين اللذين ذكرهما الشارح ان هذا المنتظم من الحروف الحادث كلام الله تعالى وليس دليل عقلي ولا نقلي على ان كلام الله تعالى امر آخر ايضا غير هذا المؤلف الحادث فيلزم الحصر بذلك المؤلف الحادث فح يندفع ما ذكره الشارح بقوله وجوابهما الخ فاعلم ان الشارح قال قبل قوله وجوابهما الخ منافع عن الارادة وقد يقال عليه ان وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما تقتضيه كلمة الفاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيء حيث وقع في سياق النفي يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة و تسلسلت وان جعل هذا الكلام مجازا فلا دلالة له على حدوث كلمة كن واجيب بانه على حقيقته ولتغيره انه ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه وكونه الا هذا القول وهذا لا يقتضي ثبوت هذا القول بكل شيء بل غايته انه لو قيل فيه شيء لكان هذا القول كما تقول ما اقول لاحد عند ارشاده الا ان تقول له اعلم فانه لا يدل على انك تقول اعلم لكل احد بل على انك لو قلت شيئا لاحد عند الارشاد لكان قولك اعلم انتهى واعلم ان ما نقل سابقا عن المقاصد ان الواقع بكلمة كن انما هو الحادث لا كل شيء وقوله فح لا يكون حادثا بل يكون حادثا يدل على انه لا يكون لكل شيء مسبوقا بكلمة كن فلا يلزم التسلسل وايضا قوله تعالى اذا اردناه يدل بحسب الظاهر انه مخصوص بالزمانيات والحوادث الزمانية لان اذا للتوقيت فلا يكون وقوع

العدم

7 قوله طرو ان اريد انهما جاريان على سبيل التعارض فهو حق لكنهما جاريان ايضا على سبيل التعارض صح

القديم كصفات الواجب تعالى اذا كانت زائدة على الذات كما هو مذهب الاشاعرة ووقوع الحوادث الغير المتناهية ما وكن **قوله** فان الحاري فيه الخ فيه نظر لان غرض صدر المدققين هو ان القياسين انما يجريان على سبيل التعارض لا انهما جاريان بغير التعارض حتى يتوجه عليه انه لا يجري فيه الا القياس الثاني **قوله** ويصير النزاع لفظيا لان النزاع المعنوي بين الاشاعرة والمعتزلة في انه هل يكون للواجب تعالى صفة حقيقية غير العلم والقدرة وهي الكلام النفسي ام لا فالاشاعرة قالوا بان الكلام النفسي صفة حقيقية له تعالى غير العلم والقدرة وغير سائر الصفات الحقيقية والمعتزلة ينازعونهم في ذلك فاذا الزم على الاشاعرة ارجاع الكلام النفسي الى العلم والقدرة فلا يبقى الا النزاع في اطلاق لفظ كلام النفسي على العلم والقدرة وهذا نزاع لفظي لا يكون معتبرا عند ارباب البحث عن المعاني **قوله** وهو معتبر اي قول من جهة وقد من جهة معتبر في كل من الوجهين الاخيرين لكن معتبر في الوجه الثاني كلا وفي الوجه الثالث بعضا **قوله** ادلة اي الكلام على ازليته يتعلق به **قوله** الا باحد من التاويلين الاول ان المسموع له نوع من الثبوت في الازل منفكا عن الوجود كما قال به بعض المتكلمين وهذا غير معقول والثاني انه معنى ازلية الكلام المسموع هو ان العلم به ازلي فيكون وصف الكلام بالازلية وصف كال متعلقه **قوله** فلا حاجة لما ما ذكره اي ما ذكره الشارح بقوله يسمع كلامه الازلي والى الحاصل ان قيد الازلية مستدرك **قوله** والحاصل ان الكلام اي محصل معنى المسموعية بلا صوت وحرف **قوله** باعتبار الوجود العيني هذا متعلق بقوله صوت وحرف لا بقوله مسموع لان المسموعية بلا حرف وصوت انما يتحقق باعتبار الوجود المثالي البرزخي او الوجود العلمي على ما ذكره المحشي لا باعتبار الوجود العيني **قوله** بالحاسة الضمير المجرور فيه راجع الى اللفظ **قوله** ما قال اي ما قال الغزالي **قوله** فان قيل مطلق الكلام هذا السؤال على الوجه الافهام والتفتيش لا على وجه الايراد والاعتراض **قوله** مشترك لفظي اي مشترك بقرينة قوله او مشترك معنوي **قوله** او مشترك معنوي بينهما اي يكون الكلام موضوعا للقدر المشترك بين الكلام اللفظي والكلام الغير اللفظي لا لخصوص شيء منهما كان يكون موضوعا لما ينبغي عن المقصود **قوله** او مجاز اي يكون في احدهما حقيقة وفي الآخر مجازا **قوله** يسمع الكلام من باب الافعال لا من باب الرابع والضمير المستتر تحته راجع اليه تعالى والكلام بالنصب ليكون

بمعنى يجعله

بمعنى بر

مفعول يسمع قوله على اللفظ اي على الكلام الذي هو من مقولة الحرف والصوت والحاصل ان معنى
الكلام عند النحاة هو ما يخبر عن الواقع كالاخبارات او ما ينبئ عن الطلب كالانشاءات وهذا
المعنى للكلام له افراد ثلثة احدها الكلام اللفظي الذي في عالم الحس وثانيها مدلول الكلام اللفظي الذي
لا يكون من جنس الصوت والحرف وثالثها الكلام اللفظي لكن باعتبار عالم المثال والبرزخ فالثاني
والثالث يكون بلا صوت وحرف والاول مع الصوت والحرف قوله ومعناه اي معنى الكلام الذي
يكون مشتركا معنويا هو ما ينبئ عن الواقع وهذا المعنى قدر مشترك بين الكلام الذي بلا صوت وحرف
وبين الكلام الذي مع صوت وحرف لكن الكلام الذي بلا صوت وحرف قسمان الاول معنى الكلام
مطلقا والثاني الكلام الذي يكون موجودا في البرزخ او العقل فحصل اقسام ثلثة للقدر المشترك
المذكور قسمان منها بلا صوت وحرف وقسم واحد مع صوت وحرف قوله وان اشتهر فيه
اي في غير المعنى قوله الا ان الاطلاع الحضوري اي الا الاطلاع الحضوري الخاص قوله الملقى اليه الكلام
بصيغة المجهول والقائم مقام فاعله هو الكلام بالواقع قوله بالمعنى المذكور وهو ما ينبئ عن
الواقع قوله متعلق التكلم الضمير المستتر في متعلق راجع الى الكلام بمعنى المنبئ عن الواقع
والتكلم بالنصب ليكون مفعول متعلق والاولى ان يجب العبارة بالتكلم بدل قوله التكلم وكانه
منصوب بنزع الخافض وحاصل المعنى ان سماع الكلام بدون الصوت والحرف متصور لان السماع
لا يكون الا بالاطلاع الحضوري الخاص ويجوز ان يحصل لمن القي اليه الكلام الاطلاع الحضوري على الكلام
الذي هو قائم بالمتكلم والحق ان هذا الا العلم الحضوري والعلم الذي يحصل بالسماع انما هو علم حاصل
يحصل بحصول صورة المسموع في السامعة بدون ان يحصل الصوت اولا في الهواء ثم يتموج الى ان
يصل الى السامعة على ما هو المتعارف في السماع قوله كلا السماعين اي السماع مع حرف وصوت
فان موسى على نبينا وعليه السلام ما دام متعلقا بعالم الملك اي الشهود والحضور يسمع مع صوت وحرف وما
دام متعلقا بعالم المثال يسمع بلا صوت وحرف قوله وهذا اي عدم التعلق بعالم الملك و
والمثال وهو عالم التجرد وهذا العالم انما هو متمنى العارفين قوله واما الجواب عن الرابع
حاصل الجواب ان موسى عم سمع بلا صوت وحرف والدليل على ذلك انه لم يسمع ما سمع موسى عم
من كان ذا له اذن سامعة وان كان قريبا منه عم وظهر ان الكلام الذي سمع موسى عم كان
بلا صوت وحرف لانه لو كان مع صوت وحرف لوجب ان يسمع من كان قريبا منه عم
وفيه نظر لجواز ان يخلق الله تعالى في سمع من كان قريبا منه مانعا منعه عن السماع ويمكن الجواب

بجوز ان يحدث الواجب تعالى صورة المسموع في سامعته ...

عن الرابع

عن الرابع بان يقال انه يمكن السماع بلا صوت وحرف بان يحدث الواجب تعالى صورة المسموع في السامعة بدون
ان يحصل الصوت اولا في الهواء ثم يتموج الى ان يصل الى السامعة على ما هو المتعارف في السماع ونظير
هذا الرؤية بعنوان ان المتعارف في الرؤية هو ان يشترط في الرؤية مقابلة المرئي وعدم القرب
المفرط والبعد المفرط وغيرهما ومع ذلك ذكر انه يجوز ان يحصل صورة المرئي في الحس المشترك
بدون مقابلة المرئي في الخارج وبدون تأدية حس البصر الى الحس المشترك كما هو المتعارف لكن هذا
بطريق خرق العادة فيكون معجزة فلا يكون الا للانبياء عم على ما حققه الشيخ في كتاب الالهيات
الشفاء قوله بايجاده له اي بايجاد الله تعالى لموسى عم الكلام في هواء خاص له خصوصية بموسى عم
دون من كان قريبا منه عم ولهذا اسمع موسى عم دون من كان قريبا منه عم قوله اختص السماع
بجهة مخصوصة فيه نظر لجواز ان يوجد الله تعالى الكلام في الهواء المحيط بموسى من جميع الجوانب لا من جهة
واحدة فقط حتى يلزم خلاف النقل قوله القاء المعنى بالرفع خبر لقوله الهام الالهي قوله
على ما قيل يحتمل ان يكون ما قيل اشارة على مبحث السمع والبصر وان يكون اشارة الامام في حاشيته
المعنونة بقول الشارح وهو انه يسمع الكلام الازلي بغير المحسوسات فيه نظر لانه لا يلزم كون
السماع والرؤية قسمين من الاطلاع الحضوري متعلقها غير المحسوسات ليصح نعم لما كان السماع والابصار
نوعين مخصوصين من الاطلاع الحضوري يجب ان يتعلق السماع بالاصوات والرؤية بالذات
التي لها ضوء ولون وكل واحد منهما يتصور من وجهين احدهما بطريق العادة وهو ظاهر وثا
نيهما بطريق خرق العادة اما في الابصار بان يوجد الله تعالى صورة المرئي في الحس المشترك بدون
مقابلة المرئي في الخارج وبدون تأدية صورة المرئي من الباصرة الى الحس المشترك واما في السماع
فبان يوجد الله تعالى صورة المسموع في السامعة بدون حصول الصوت اولا في الهواء
ثم يتموج الى ان يصل الى السامع على ما هو العادة على ما في السماع وبما ذكرنا ظهر حال ما ذكره الشارح
لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة لان خرق العادة انما يتصور
في الامور الممكنة وسماع غير الصوت والحرف غير ممكن لانك قد عرفت ان السماع اما بطريق
العادة او بطريق خرق العادة وعلى كلا التقديرين لا يتعلق بغير المسموعات التي هي الاصوات
وما ذكره من تصحيح ان يكون ... نقله عنه
الا ان يراد بالسماع ما هو اعم من هذا القسم الخاص من الاطلاع فح لا نزاع لان النزاع في هذا

وان اتفق ذلك لانه يمكن ان يحصل صورة المرئي في الحس المشترك بدون مقابلة المرئي في الخارج

في هذا القسم الخاص من العلم لا مطلق العلم **قوله** لا من جهة مخصوصة بل من جميع الجهات **قوله**
في جهة مخصوصة لا في جميع الجهات **قوله** فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فيه نظر لانه يجوز ان يكون
للصوت الات باعتبار الوجود العيني ومنع حقيقي بالنسبة الى جميع الجهات فيسمع من جميع الجهات
فعند التامل لا يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول **قوله** اعلم انه يمكن في حقنا ايضا سماع الصوت
من جميع الجهات لانه اذا فرض ان يحصل من الاشخاص محيطا بجميع جوانبه اشخاص بنادونه
دفعة فانه يسمع من جميع جوانبه في ان واحد فكما يجوز ذلك في حقنا فيجوز ذلك في حق النبي عم
بالطريق الاولى غاية ما في الباب ان يكون موسى عم سمع من جميع جوانبه كلام الله تعالى ونحن
نسمع كلام المخلوق من جميع الجوانب **قوله** فيه الضمير المجرور يحتمل ان يكون راجعا الى الجواب الثاني
وان يكون راجعا الى الجواب الاول **قوله** موجودين صفة للصوت والحرف **قوله** لا يصح
عدم الصحة متفرع على ما ذكره آنفا من ان الصوت الموجود في الخارج له منع خاص بالنسبة الى جهة مخصوصة
لا الى جميع الجهات وقد عرفت ما فيه **قوله** كان مغاير الجواب الثاني لانه اعتبر في الجواب الثاني الوجود
المثالي للصوت والحرف لا نفي الوجود مطلقا سواء كان عينيا او مثاليا والوجود المثالي للصوت
والحرف يمكن من جميع الجهات واما الوجود الخارجي للصوت والحرف فلا يمكن عند المحشي وقد
عرفت ما فيه **قوله** على هذا المذكور اي المراد بهذا المذكور هو ما ذكره بقوله نعم لو حمل الجواب
الاول على ان المسموع الخ وحاصل كلامه هو ان الشارح حمل الجواب الاول على نفي الوجود للصوت
والحرف مطلقا سواء كان خارجيا او مثاليا وفي الثاني اعتبر الوجود المثالي للصوت والحرف
ليحصل المغايرة بين الاول والثاني **قوله** يلزم ان يسمع لا يمكن منع اللزوم مستندا بجواز
ان يخلق الله تعالى الكلام في هواء خاص له خصوصية ومنع بالنسبة الى موسى عم دون غيره
والجواز العادة تم ما نعاف سمع من هو قريب منه عم **قوله** المتضمن للجواب الثاني فان قيل
قد ذكر المحشي الفرق بين الجواب الاول والثاني فيما سبق في ذيل قوله نعم لو حمل الخ فكيف
يجوز ان الحكم ههنا بان الجواب الاول متضمن للجواب الثاني قلت الحكم بالتضمن ليس مبنيا على
ما ذكره في ذيل قوله سابقا في ذيل قوله نعم بل الحكم بالتضمن مبني على ما ذكره قبل قوله نعم
حيث قال سابقا فحصل الجوابين واحد هذا توجيه كلامه وفيه بعد تامل لانه اذا جاز

ان يحمل

ان يحمل على الفرق بين الجواب الاول والثاني يلزم ان يحمل عليه ويصح لا يصح الحكم على التضمن **قوله** والايحاء ثم
اياه اي ايجاد الله تعالى اياه اي الالفاظ في لسان النبي عم واي حاصل ان ايجاد الله تعالى الالفاظ في لسان النبي عم
ليس شرطا لوجود الوحي بل هو شرط لظهور الوحي وذلك الظهور بالنسبة الى الغير لا بالنسبة الى الذي
يوحى اليه كموسى عم **قوله** مقارنته لها اي مقارنته لتحقق الالفاظ للوحي **قوله** عالم الملكوت اي عالم
التجرد **قوله** وهو الوجه الذي الضمير المرفوع راجع الى الوجود المطلق **قوله** وان كان بالمجاز اي في
بعض الاعتبارات لا مطلقا **قوله** في علم السابق على المكنات وهذا هو العلم الاجمالي الذي هو عين ذات
الواجب **قوله** متعلقاته جر لقوله لجميع ما بينه ربع والضمير المجرور في متعلقاته راجع الى العلم الاجمالي
**قوله** ومن جملتها اي ومن جملة متعلقات هذا العلم الاجمالي كسائر الاشياء **قوله** لا صفة اخرى غيرها
المعلومية وهي كونه متعلق التكلم الازلي على المشهور انما قال ذلك للاحتراز عن الكلام النفسي او الاول
وصرف عن ظاهره مثل التاويل الذي ذكره الشهرستاني والنوالي والمحشي الشريف وغيرها من التاويلات فانه
بعد التاويل والصرف عن الظاهر لا نزاع مع القائلين بالكلام النفسي **قوله** هي محاكية عن الامور الخارجية
اي الخارجة عن الاذهان والحكاية عن الامور الخارجة بالمعنى المذكور انما هي في الاخباريات والمقتضية
انما هي في الامر والنهي لان الامر دال على الطلب الفعل والنهي دال على طلب ترك الفعل فالمراد بكون
بكون معاني الالفاظ مقتضية لطلب في الامر والنهي هو كونها بحاله يمكن ان يفهم من الفاظها الدالة عليها
طلب الفعل او طلب ترك الفعل ففي العبارة مسامحة فلا يرد عليه ان الامر والنهي نفس الطلب لا انه مقتضي
للطلب **قوله** الموجود في الاذهان صفة للمعاني **قوله** وظني ان من حكم هذا التوجيه وجه معقول بحسب
نفسه لكن مذهب القائلين بالكلام النفسي فيه على ما نقل عنهم يابى حمل كلامهم على ذلك كيف ولو كان
مرادهم ذلك لم يكن ردهم وارتفع التخالف بين الفريقين وقول المصنف والشارح غير معقول صريح
في ان الكلام النفسي القديم معناه غير ما ذكره المحشي في مقام التوجيه **قوله** المعنى الثاني المراد بالمعنى
الثاني هو ما ذكره بقوله او بمعنى العلم بما يتكلم به وبناء على هذا المعنى يكون وصف الكلام بالازلي
وصف بحال المتعلق وهو العلم به والمراد بالمعنى الاول هو التكلم الحقيقي الذي يكون ازاليا حقيقة
**قوله** او العلم الاجمالي وعلم ان المعنيين اللذين ذكرهما المحشي صحيحان في حد ذاتهما ولا نزاع
للمعتزلة معهم في ذلك لكن النزاع معهم في اطلاق الكلام على هذين المعنيين كما يجيء في كلام المحشي
وكان غرض المحشي هو ان كلام الاشاعرة لا يصح بدون التاويل ومع التاويل يوجب رفع النزاع

١٧ الذي هو عين الذات بغير يعني مستلزمات هذا العلم الاجمالي هو الكلام اللفظي الموجود في الخارج فيكون معلوما بالعلم الاجمالي منه

فيؤول كلام المحشي عليه الاعتراض على الاشاعرة قوله اي بمعنى عطف على قوله بمعنى التكلم الحقيقي والحاصل انه
لا معنى للكلام الازلي الا احد المعنيين قوله فاعلم ذلك كانه اشارة الى انه يصير النزاع لفظيا لانه
لا نزاع في ازلية العلم فغرض المحشي ان كلامهم اما ان لا يكون له معنى اصلا او يكون له معنى ولكن يصير
النزاع لفظيا فاعلم ان التكلم الحقيقي اذا كان عبارة عن القاء الكلام المعنوي او اللفظي يلزم ان
يكون عبارة عن ايجاد الكلام اللفظي والمعنوي فيكون التكلم الحقيقي راجعا الى الايجاد والتأثير فيكون
التكلم الحقيقي فردا من القدرة فلا يكون غير القدرة فاذكره المحشي بقوله وهذا معنى غير العلم والقدرة
وغيرهما محل تأمل فتأمل قوله وذلك منه فمع النقض الذي ذكره النقض الذي ذكره الشارح مبني على ما
هو مذهب الاشاعرة من ان الكلام النفسي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وبناء على ذلك لا يندفع
النقض لان الكلام الازلي اذا كان مدلول الكلام اللفظي كما هو مذهبهم يكون النقض بحاله لان
مدلول اللفظ الحادث حادث بالضرورة على ما سيذكره المحشي فالشارح قائل بانه لو كان مرادهم من الكلام
الازلي ما ذكره المحشي لا يكون للاعتراض لكن نزاعه مع المحشي هو ان ما ذكره المحشي في معنى الكلام الازلي
خلاف ما نقل عنهم من مذهبهم لان المنقول عنهم هو ان الكلام الازلي والكلام النفسي انما هو مدلول
الكلام اللفظي وبما ذكرنا ظهر حال ما سيذكره المحشي بقوله والاعتراض وبقوله فحينئذ يندفع النقض
المذكور عن كلامهم بلا محل قوله هذا صريح فيه نظر لان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة
ومذهبهم في الكلام النفسي والكلام الازلي هو ما ذكرنا وليس مذهبهم ان الكلام النفسي والكلام الازلي
هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زائدة على الذات كيف والحال ان جميع الصفات الكمالية زائدة على ذاته
عندهم والحاصل انه فرق بين ان يوجد ادراهم ذلك وبين ان المنقول ذلك والمسلم هو الثاني
دون الاول ويمكن ان يقال قوله فلا يعقل يكون اشارة الى ذلك قوله المعاني المذكورة
وهي الصفات الثلاث والقوة على الالقاء والعلم الاجمالي بالالفاظ ومعانيها قوله بما هو معلوم
بالعلم الازلي لان التكلم الازلي لا يتعلق بالعلم الازلي حتى يصح كون متعلق التكلم الازلي ازليا
بل التكلم الازلي انما يتعلق بشيء يكون ذلك الشيء معلوما بالعلم الازلي وذلك الشيء هو ما به التكلم
وهو حادث والعلم به ازلي ولا يخفى عليك ان التوجيه المذكور كانه حينئذ التمحل لك في قوله
غير زائد على ذاته قوله باحد المعنيين المذكورين وهما التكلم الحقيقي والعلم الاجمالي بما يتكلم به
قوله قال الشارح لا غير ذلك من المعاندة التي لا يخفى على المتفطن فان كلام الله هنا ثم قال
فوجب حمل كلام الشيخ على ان المراد بالمعنى ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ

والمع

والمعنى فانما قائم بذاته القديمة مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسنة محفوظا في الصدور وهو غير الكتابة
والحفظ والقراءة فانها ومرتب الحروف والانخاط انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة فالتلفظ
حادث والملتفظ قديم والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون الملفوظ
جمعا بين الادلة قال وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو الاصحاب الا انه بعد التأمل
يعرف حقيقته اقول قد سبق الى مثل ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
في علم الكلام واورد على ما ذكره من لزوم المكابرة ان منكر كلامية ما بين الدفتين انما يكفر اذا
قال انه مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من مبدعات الله تعالى ودال على ما هو كلام حقيقة وقائم
بذاته وليس صفة قائمة بذاته تعالى فلا نكفره كيف والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام واكثر
الاشاعرة الذين عبر عنهم بمتأخري الاصحاب على ذلك وما اختاره من قدم اللفظ وان الترتيب
فينا لقصور الآلة امر خارج عن طور العقل وهو من قبيل ان يقال يمكن ان يكون حركة حركة
لا تتعاقب اجزاؤه وانما يتعاقب اجزاء الحركة فينا لعدم مساعدة الآلة بل كيف يتصور ان
يكون الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة حتى يصح ان يقال
ان تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتب وفينا مترتبة لقصور الآلة انتهى كلامه وما اورد
على صاحب المواقف وارد غير مندفع لكن رد عليه بعض مع بعض الاحتمالات كما ذكرناه
فيما سبق قوله لها في هذا المقام قد نقلنا عنه ذلك مع تفصيلها الملخص فارجع اليه قوله
فان كلام الغير تعالى قال في شرح العقائد بل هذا الكلام وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير
معلوم لنا قد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلاما لنا بل كلامنا هو الكلمات التي
رتبناها في خيالنا لا في غيره وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير انتهى ولو صح ذلك انه لو كان الكلام
عين العلم يلزم تحقق الكلام في اي موضع يتحقق العلم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان التالي فلانه يتحقق العلم بدون صفة الكلام فان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما
وقد علمت سابقا ان هذا انما يدل على ان صفة الكلام ليست عين صفة العلم ولا نزاع في ذلك
لان المعتزلة القائلين بان الكلام راجع الى العلم ان يقولوا ان الكلام عين العلم المطلق بل انهم
يقولون انه قسم خاص من العلم وحينئذ كون العلم المطلق اعم من الكلام لا ينافي ذلك
وليس كلاما اي كلام الغير ليس كلامه تعالى حتى يصدق انه في اي موضع يتحقق علمه تعالى يتحقق كلامه تعالى
وانما وجهنا كلامه ههنا على وجه يكون موافقا لما ذكره في شرح العقائد لانه لو ابقى على ظاهره

فكان معنى ظاهر كلامه ان كلام غيره تع معلوم له تع فلا يكون كلام الغير كلامه تع فاللازم من هذه مغايرة
كلام الله تع لكلام الغير وهو ليس بمطلوب قوله لم يصرح بان الكلام النفسي فيه ان صاحب المواقف صرح
بان الكلام النفسي عند الشيخ الاشعري مجموع اللفظ والمعنى ويكون ذلك المجموع قائما بذاته تع وظ ان ما هو
قائم بذاته صفة له تع فالتصريح بالقيام في حكم التصريح بكونه صفة وسادى على ذلك قوله وترتب الحروف
والالفاظ انما هو فيما لعدم مساعدة الالة لان هذا صريح في ان الالفاظ قائمة به لم يرد ان الترتيب كا
فيها قوله وما اراده كون قيام الصور العلمية بذاته فيه نظر لانه يرجع الكلام النفسي الى العلم وهو ليس
بمذهبهم لا بل هو مذهب المعتزلي فلو كان مذهب الاشعري ايضا ذلك لا يرتفع التخالف بينهم قوله
راجع الى الكلام صاحب المواقف وقد عرفت ما فيه قوله لا يستلزم يعني ان اراده ايجاد الكلام في الازل
لا يستلزم وجود الكلام في الازل لجواز ان يكون الوجود الازلي ممتنعا مع عدم الوجوب تع
كلام الاشعري يعني ان كلام الاشعري لا يكون له وجه معقول ما لم ينته الى هذا التحقيق لان مذهب الاشعري فتحقيق
هو هذا التحقيق قوله بناء على انه حقيقة في الكلام يعني ان المتبادر من الكلام انما هو الكلام اللفظي
واطلاق الكلام على غيره مجاز قوله فاعلم ذلك يمكن ان يكون ههنا اشارة الى انه بعد اثبات ولات
الاجنبية يصير النزاع لفظيا بين الطائفتين قوله الاحتياج اليه اي الى التاويل المذكور من وجوه
اربعة قوله انما هي في العبارة يعني ان مآل التاويلات الاربعة واحد والاختلاف انما هو بحسب
العبارة فقط قوله قلت لا شيء من هذه الابيات يقتضي ان يكون التكلم صفة كمالية والعبارات
الواقعة في الشريعة يعني ان هذه الابيات ليس لها ثبوتا ومعتبرا عند المتكلمين والمعتزلة انما كون
التكلم صفة كمالية بعيد فلانه ان اريد بالتكلم التكلم بالفعل يكون التكلم صفة اعتبارية لا صفة
كمالية وان اريد التكلم بالقوة اي القدرة على القاء الكلام الى الغير يكون التكلم راجعا الى القدرة
فالصفة الكمالية هي القدرة فلا يكون التكلم صفة اخرى من الصفات الكمالية عند المتكلمين والمعتزلة
واما العبارات الواقعة في الشريعة فلا يدل الا على الاندراج في العلم لا على الاندراج في العلم الاجمالي
بل قوله تع بل هو قران مجيد في لوح محفوظ صريح في الاندراج في العلم التفصيلي والعلم التفصيلي
حادث فكلام الله تع المندرج تحته حادث ايضا قد عرفت ان المراد اي ان اراد ان مراد صاحب
المواقف هذا فهذا كلام لا نزاع يرجع الى العلم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل يصير موضع النزاع
محل اخر وهو ان الصفات الكمالية له تع هل هي زائدة قائمة بذاته تع كما يقول به الصفاتية او لم
يكن زائدة بل يكون عينا له كما يقول به اهل الحق وبالجملة هذا التوجيه لا يكون موافقا لمذهب
الاشعري على ما هو سابقا نعم لا نزاع في ان نفي الكلام النفسي مع ما يقول به الاشعري لا معقولية له

قوله

بدون ان

بدون ان يرجع الى العلم وليظهر قول صاحب المواقف وترتب الحروف والالفاظ انما هو بحسب فيما لعدم
مساعدة الالة صريح في ان القائم بذاته تع هو فرد اللفظ لانه لو لم يحمل على فرد اللفظ لم يكن لقوله وترتب
الالفاظ فيها ترتب بعضها فلا فرق وجه في بيان الفرق بينها وبين الواجب تع وبناء على توجيه المحشي لا يكون
فرد اللفظ قائما به تع بل يكون القائم به تع هو فرد العلم على ما قررنا سابقا لا فرد اللفظ ولم نقل .
به الاشعري المشهور ان الاشعري يقول بزيادة الصفات الكمالية له تع على ذاته تع على ما هو مستقلة في قاطع
قول المص والمعتزلة والاشاعرة والاحوال والصفات الزائدة فيها لكن مع ذلك نقل بعضهم ان الاشعري يقول
ان صفاته تع لا هو ولا غيره ووجه كلامه بان مراده ان صفاته تع كما لا هو اي لا يكون عين ذاته ولا غيره
اي لا يكون غيرا مباينا منفصلا بل يكون تلك الصفات الكمالية قائمة بذاته تع فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مراد المحشي من قوله ولم نقل به اخذ الاشعري ان الاشعري لم يقل بالمغايرة بمعنى المباينة والانفصال
مع ما ذكره الموجه قلت ما ذكره المعترض بقوله فان قيل يمكن ان يقال لا يتوقف صحته على كون
المغايرة بمعنى المباينة والانفصال حتى يتوجه عليه ان الاشعري لم يقل به بل صحة كلام المعترض مبنية
على كون الغير بمعنى ان لا يكون ذاتا ولا داخلا فيها وظاهر ان الاشعري يقول به بهذه الغيرية في صفاته لانه
يقول بان صفاته تع معان زائدة على ذاته تع قائمة بذاته تع وكان الظاهر نقل ما في كلامه وقال
والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بانه كالقيام لكن لاي شيء وهو ان العلم عند الاشعري صفة واحدة قائمة
بذاته تع لها اضافات وتعلقات الى المعلومات كما ان القدرة صفة واحدة قائمة بذاته لها اضافات
وتعلقات الى المعلومات لا ان العلم عنده حصول صورة الاشياء في العالم حتى يكون قائما بحصول
صورة الاشياء في ذاته تع على ما يقول به بعض الفلاسفة وتنسب الى الشيخ في الاشارات من
المتاخرين من الجواب المذكور اي من الجواب الذي ذكره الش هناك بقوله وجوابه انه لا نزاع
في اطلاق اسم القران وكلام الله تع بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث اي قوله
عند الخصم اي المعتزلة قوله عن المعنى المتعارف المعنى المتعارف للكلام هو الكلام اللفظي على ما
بينهم من الجواب الذي ذكره الش في رد الوجهين الاولين للمعتزلة قوله واد صاحب المواقف انه علم
يا حاصل كلام المحشي اي مراد صاحب المواقف هو انه علم من الدين ضرورة ان ما بين الدفتين كلام
كلام الله تع حقيقة بغير او بذاته تع حقيقة لا مجاز اخذا من ضروريات الدين حتى المكره كافر مطلقا

اي سواء كان الاطلاق على ما بين دفتي المصحف حقيقة او مجازا فلما قال الاصحاب ان ما بين دفتي
المصحف كلام الله تعالى مجازا وحقيقة هو اللفظ بعينهم من حفظ كلام ان ما بين دفتي المصحف ليس مخلوقات
الواجب تعالى حقيقة وحينئذ لما هو موجوداته ومخلوقاته تعالى حقيقة هو المشافي فرد عليهم اعتراض د موجداته تعالى ح
صاحب المواقف وهذا الاعتراض انما يتوجه اذا لم يأول كلامهم واما اذا اول كما فعله الشارح
يندفع عنهم وكان صاحب المواقف تفطن لهذا التاويل واشار اليه بقوله الا انه بعد التامل
تعرف حقيقة ما ذكره بعد يمكن التاويل من وجه آخر بحيث يندفع الاعتراض لكن التاويل
المختار هو ما ذكره صاحب المواقف بناء على انه اولوية جوابه من وجهين كما ذكره المحشي
لما والاشارة اليه من الوجهين المذكورين لا اولوية ما ذكره صاحب المواقف قوله وقد عرفت ما فيه
نه الكلمة المعنوية تعالى الشارح وهو القديم عنده قوله اقول ذلك انما يكون خارجا غرض المحشي
توجيه كلام صاحب المواقف بحيث يندفع عنه اعتراض الشارح وحاصل التوجيه ان الترتيب في الالفاظ
انما يكون باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود العلمي ايضا فمراد صاحب المواقف ان الالفاظ
ليس فيها ترتب باعتبار الوجود العقلية وفيه ان هذا الكلام حق لكن لا يمكن حمل كلام صاحب
المواقف على هذا لان قوله وترتب الحروف والالفاظ انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة
يابى عن هذا التوجيه لان عدم الترتب في الالفاظ باعتبار الوجود العقلية ليس مختصا بنا به
يقابل فينا ايضا لكن فلا وجه لقوله انما هو لعدم المساعدة الآلة فلا بد من الحمل على الوجود
الخارجي حتى يتصور فبادر الراي ان ترتب الحروف والالفاظ واعتبار الوجود الخارجي
انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة وح يتوجه ما اورده المحشي عليه قوله بمعنى انه تكلم
متعلق بكلام قوله وذلك اي كون الكلام بمعنى خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة
منها ومقصوده اثبات كون الكلام بمعنى خلق الالفاظ المذكورة وترتب العكس في الاول
هكذا الكلام بمعنى التكلم بالفعل والتكلم بالفعل بمعنى خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة
منها قال الشارح هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني الكلام له معنيان احدهما ما به
التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني وثانيهما ايجاد الالفاظ الدالة على المعاني وخلقها وما يتصف
بالصدق والكذب هو الكلام بالمعنى الاول دون الثاني ففي العبارة مسامحة فالاولى ان يقول
ان الكلام عند المعتزلة عبارة عن الالفاظ الدالة على المعاني الكاذبة قبيح والقبيح يمتنع ان

يصدر

ان يصدر عنه تعالى فالكذب في كلامه تعالى ح قوله لا يفعل القبيح لعله ان كان مشتملا على حسن فان قيل
الكلام له معنيان احدهما ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني وثانيهما خلق الالفاظ الدالة على المعاني
وايجادها والمتصف بالصدق والكذب انما هو الكلام بالمعنى الاول دون الكلام بالمعنى الثاني والكلام
بالمعنى الاول هو من قبيل افعال الواجب لا من قبيل صفاته انما هو الكلام بالمعنى الثاني وانما الممتنع
هو ان يكون صفات الواجب تعالى مشتملة على القبيح ولم يثبت انه لا يجوز ان يكون بعض افعاله تعالى
وبعض ما يترتب على ايجاده تعالى مشتملا على القبيح بل هذا واقع كما في الشيطان فانه خيال مضل
وكالمسموم المهلكة وغيرهما لانه لا نزاع في ان الشرور والقبائح ورفعه في عالم الوجود وغاية
ما في الباب ان الشرور والقبائح مستندة الى الاشياء الصادرة عنه تعالى بالذات واليه بالعرض
على ما تقرر في مظانه فيجوز ان يكون الكذب مستندا الى الالفاظ الدالة على المعاني بالذات والا الكاذبة التي
هو من قبيل الصفات بالعرض ولا فساد في ذلك قلت فرق ما بين ايجاد الالفاظ الدالة على المعاني
الكاذبة وبين ايجاد الشيطان المشتمل على القبيح وغيره من الامور المشتملة على القبائح مثلا
المحرق يحمل على النار حقيقة وعلى فاعل النار بالمجاز وبالعرض وكذا الشرير يحمل على موجده حقيقة
لان الصادق والكاذب يحمل على المتكلم حقيقة لا مجازا الا ان الصادق معناه بالفارسية راست گو
در قول خود والكاذب معناه بالفارسية دروغ گو در قول خود فلو جاز ايجاده تعالى كلاما
كاذبا يلزم جواز حمل كاذب عليه تعالى حقيقة فيلزم النقص في حقه تعالى وهو محال لان الحمل عليه تعالى حقيقة
يجب ان يكون كمالا بحيث لا يكون له نقص بوجه من الوجوه على ما تقرر في موضعه وايضا من كان حكيما
على الاطلاق وقادرا على الاطلاق بحيث يكون جميع الموجودات تحت قدرته يحكم العقل بديهة
بان ايجاد الكلام الكاذب منه قبيح وان كان ذلك الكلام الكاذب مشتملا على حسن نعم الكاذب
الذي يكون مشتملا على حسن لا يكون قبيحا في بعض الاوقات بالنسبة الى بعض من لم يكن له قدرة
كاملة ويكون قدرته مشوبة بالعجز واما من لم يكن قدرته مشوبة بالعجز اصلا ويكون قادرا على
الاطلاق وعالما على الاطلاق وحكيما على الاطلاق بالفعل يحكم بان الكذب في كلامه قبيح وان كان
مشتملا على حسن قوله ليوافق المدعى لان المدعى هو ان الكذب في كلامه قبيح قوله بدون قصد
القاء المعنى المقصود منه المراد بالقصد ههنا هو الشعور والشعور بقرينة قوله مع قصد القاء المعنى
المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق به هذا خلاصة مقصود السيد لعل ان مراد السيد المحقق

هو انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي مطلقا كذب الكلام النفسي لانه يجوز كذب الكلام اللفظي بدون كذب الكلام
النفسي كما في الصورتين الاولين اللتين ذكرهما المحشي لكن يرد عليه ان الصورة الاولى التي ذكرها
المحشي لا يتصور بالقياس الى جنابه تع لانه تع عالم بجميع الاشياء بحيث لا يعزب عن علمه تع شيء لكنه كما مر
سابقا واما الصورة الثانية فلا يندفع بما قيل من ان ايجاد الحروف مع قصد الالقاء بدون
الاعتقاد بمدلوله سفه وهو تع منزه عنه لان بعض المختارين يوجد الحروف مع قصد الالقاء
بدون الاعتقاد بمدلوله كما في صورة الامتحان ولا يعد ذلك سفها بل الصورة الثانية
يندفع بان يق ان كل كلام لفظي فله مدلول فان كان مدلوله مطابقا للواقع كان صادقا
سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا وسواء اعتقد بنقيضه ام لا وبالجملة لا دخل لاعتقاد
المتكلم في صدقه وكذبه وان لم يكن مدلوله مطابقا للواقع كان كاذبا ولما كان الكلام النفسي
النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي فذلك المدلول ان كان مطابقا للواقع كان الدال
عليه صادقا وان لم يكن مطابقا للواقع كان الدال عليه كاذبا فلا يتصور ان ينفك صدق
احدهما عن صدق الآخر وكذب احدهما عن كذب الآخر لان صدق الكلام اللفظي وكذبه تابع لصدق
الكلام النفسي وكذبه كما بيناه **قوله** قد عرفت ان مدلول الكلام النفسي الخ فيه ان بحث المص
مبني على ما هو المشهور من مذهب الاشاعرة ان الكلام النفسي الذي هو صفته تع انما هو المدلول المطابقي
للكلام اللفظي واما اذا كان الكلام النفسي عبارة عن العلم الاجمالي ارتفع التخالف بين الفريقين
ويصير النزاع لفظيا **قوله** فاعلم ذلك كانه اشارة الى دفع ما يتوهم من ان النقص في الصفة الاعتبارية
مما لا فساد فيه الا يرى ان ايجاد الاعمى والاصم والاشل وغيرهم من المخلوقات الناقصة ايجاد ناقص
متحقق وهذا التوهم ساقط كما قال المعلم الثاني الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في
جميع افعاله لا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والآفات والعاهات
الطبيعية انما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة من قبول النظام التام انتهى وبالجملة ليس
في الايجاد قصور بل النقص والقصور انما هو من جهة المادة القابل ولا تقصير من جانب
الفاعل اصلا ولا كل في حقه قطعا **قال** بهمنيار في التحصيل ما محصله ان هذا القصور قد
لا يكون لعلة اذ من البين انه ليس للمهيات الممكنة في ذواتها وفي كونها ممكنة سبب ولا في حاجتها
الى علة لوجودها سبب ولا لكون المتضادين متنافيين في الوجود علة ولا لكون كل كائن فاسدا

ما كان ذا المراد في المدلول
هو المدلول العقلي
فلا يرد ما اورد

ولا القصور

علة ولا لكون القصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته ونقصانه عن رتبته علة ولا لكون النار محرقة
علة ولا لكون المحرق في قبوله الاحراق علة اذ كل ذلك من مقومات المهيات وطبائع الامور
او من لوازمها ولهذا نظائر مثل كون احدى غايات بعض الموجودات مضرة لبعض الموجودات
ومفسدة له كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالعقل وان كانت خيرا بحسب القوة الغضبية
فهذه نقصانات ليست لعلل معدة مرتبة فان نقصان الارض عن رتبة الواجب لذاته
اكثر من نقصان الشمس عن رتبته تع وليس هذه لعلة معدة بل لاختلاف المهيات في ذواتها فلو كان
النقصان في جميع المهيات متشابها لكانت المهيات واحدة ولكان مهيات الانواع يتفاوت في ذلك
تلك جهات الاشخاص التي تحت الانواع **ثم قال** ان النقصان قد يكون من المعدات الموجبة لنقصانه
الاستعدادات العارضة للمواد ولكن يجب انها لاجل حركة واحدة دورية ازلية ابدية تكون
التغير والتبدل واشباههما لئلا يلزم الدور كما والتسلسل وهي ملزومة ان يكون للمواد استعدادات
متعاقبة يكون كل واحد منها علة ذاتية لما هو معها من المعدات وعلة عرضية لما يوجد بعدها فلا يلزم
من حدوث الحوادث علل غير متناهية فكل ما يصدر عنه تع يصدر على وجه لا يتصور اكمل مما هو واقع
والا لكان صدور ما هو انقص منه تع ملزوما للترجيح المرجوح على الراجح او ترجيحه عليه والواجب
تع مطهر عن العبث وجود كل ما هو قابل لفيضانه فالكل من ذاته تع بحسب الوجود كما يفصح عنه قوله تع
قل كل من عند الله واما النقائص الواقعة في عالم الوجود فليست الا من جهة قصور في علل
او من جهة قصور على ذاتي معلل كما هو مفصل ويمكن ان يشير الى هذا قوله تع ما اصابك من حسنة
من الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والسر في ذلك ان الخير هو الوجود والشر هو العدم
والوجود لا يكون فائضا الا من جنابه تع والعدم انما هو مقتضى الفطرة الامكانية فكل خير وكمال
انما هو من ابتداء الفياض فكل شر ونقص فهو من طبيعة الممكن ومن جانبه لا من جنابه تع **قال** الشارح
فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب **و** اعلم ان هذا انما يتم لو ثبت ان الكلام النفسي
يكون امرا واحدا فانما هذا انتم **و** الحال ان المشهور هو ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام
اللفظي ومدلول الكلام اللفظي يتعدد بتعدد الكلام اللفظي واذا جاز ان يكون الكلام النفسي امورا
متعددة فجاز ان يكون بعضها صادقا وبعضها كاذبا فما هو كاذب صادق فيكون صادقا ابدا
وما هو كاذب يكون كاذبا ابدا فلا يتم الدليل **قال** الشارح كان راجعا الى الوجه الاول يمكن

يمكن ان ايق ان الشارح بعض الدليس والمستدل منع مقدمة من قول الماعض لكنا نعلم ضرورة ان من علم
شيئا امكنه ان الحكم عنه لا الا ما هو عليه وحاصل منعه انا لا نسلم هذا على الاطلاق لجواز ان يكون بابا
بالاختيار لا على ما هو عليه مما لا بالقياس اليه تم لا ستلزام النقص فادركه المستدل في الوجه الاول
جعله ههنا سندا للمنع فلم يلزم الرجوع الى ما ادعاه الشارح **قوله** من المنع الظاهر تعين توجيه
المنع على قول الشارح لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وكذا المنع
هو ما ذكرنا **قوله** في اخر الجواب الشارح يعني ان جواب الشارح هو قوله اقول مرجع الصدق والكذب
انما هو في المعنى دون اللفظ الخ ويكون جاريا في الوجهين لانه اذا كان مرجع الصدق والكذب
يكون في المعنى ويكون الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي فلا يتصور كذب الكلام اللفظي
بدون كذب الكلام النفسي غاية ما في الباب ان يكون كذب الكلام اللفظي حادثا بناء على حدوث
الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي قديما بناء على قدم الكلام النفسي والملازمة وعدم الانفكاك
انما هو بين اصل كذب الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي وبين وصفي الكذبين اي القدم والحدوث
لانه يجوز ان يكون كذب احدهما قديما وكذب الآخر حادثا **قوله** الا بما ذكرنا في الحاشية المعنونة
بقول الشارح مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى وقد عرفت ما فيه ايضا **قوله** وكذبه انما يكون قديما
يعني ان القديم في الكذب منحصر في الكلام النفسي لان كذب الكلام النفسي حادث لانه اذا كان الكلام
اللفظي حادثا ومدلوله قديما يجوز ان يكون كذب احدهما قديما وكذب الآخر حادثا والملازمة
انما يكون بين اصل كذب كلام اللفظي وكذب الكلام النفسي لا بين وصفي صنف الكذب وهو
القدم والحدوث **قوله** لما في الدليل من انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والكلام اللفظي يكون
حادثا ولا يكون قائما بذاته تعالى بل القائم بذاته انما هو مدلول الكلام اللفظي وذلك المدلول
يكون قديما قائما بذاته تعالى **قوله** وهو بعينه ما ذكر في الدليل الثاني الذي في الشرح حيث قال الشارح
لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما الخ **قوله** ما ذكر في حاشيته بقول الشارح اقول مرجع الصدق
والكذب انما هو في المعنى وقد عرفت ما فيه ايضا **قوله** الا في التعقل اي من حيث المفهوم واما حمل
ان حمل الباقي والسرمدي على الواجب تعالى من قبيل حمل الذاتيات لان ذاته تعالى بذاته تعالى يكون مصداق
حمل الباقي والسرمدي وقد عرفت فيما سبق ان القول بان الصفات الكمالية عين له تعالى ليس
المراد ان مفهوم عالم وقادر مثلا عين ذاته تعالى لان المفهومات زائدة على ذاته تعالى بل المراد ان
المعبر عنه بهذا المفهوم يكون عين ذاته تعالى فمفهوم الباقي والسرمدي ومفهوم البقاء والسرمدية

والسرمدية ايضا زائدة على ذاته تعالى لكن المعبر عنه بهذا المفهوم عين ذاته تعالى وقد ذكرنا ذلك مبسوطا
فيما سبق لكن قول المحشي كان مراده نفي الزيادة في الخارج لا يخلو عن شيء لان المراد بعينية الصفات
ليس انها لا تكون زائدة في الخارج لان كثيرا من الصفات الثبوتية للاشياء لا تكون زائدة عليها
في الخارج كالوجود بالقياس الى الممكنات والتقدم والتأخر بالقياس اليها اللهم الا ان يقال
ان هذا مسامحة في العبارة والمراد واضح **واعلم** ان الامام الرازي قال في المحصل مسئلة ذهب
ابو الحسن الاشعري واتباعه الى انه تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين
الى نفيه وهو الحق لنا المعقول من البقاء هو صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم وهذا انما
يعقل في حق ممكن الوجود فواجب الوجود لذاته تعالى يستحيل ان يكون رجحان وجوده على عدمه
معللا بمعنى وايضا فذلك البقاء لا شك انه باق فان كان باقيا ببقاء آخر لزم اما التسلسل واما
الدور وان كان باقيا ببقاء الذات التي فرضناها باقية بذلك البقاء وكان باقيا بنفسه ويكون
الذات باقية به مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال ولقائل ان يقول
البقاء نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني الى البقاء
الى البقاء لزم الدور احتجوا بان الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب
ان يكون البقاء زائدا **والجواب** انه معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث
ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على ما تقدم فالحدوث
نفس حصوله في الزمان الاول فكذلك البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني انتهى بالفاظه قال المحقق القدوسي
في نقد المحصل اقول وههنا مذهب آخر وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى
وبه قال الكعبي واتباعه قوله البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم لو كان الموجود الذي لا معنى
لا بد له ايضا مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فان هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا ان يكون
الترجيح في الزمان الثاني والتحقيق فيه ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من واحد بعد الزمان الاول
وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبر الحكم بكون الكل اعظم من جزئه فانه لا يمكن ان يقال انه
واقع في زمان او جميع الازمنة كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان
الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات اولى بان يكون كذلك وعلة الزمان لا يكون زمانيا
فكيف مبدأ الكل فاذن الصانع بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات واما كون البقاء

باقيا او غير باق وان كان باقيا فبقاءه امابذاته او بغير ذاته فكلهم حكم الامور الاعتبارية التي
يوجد في العقل فقط فتنقطع عند عدم الاعتبار وقوله اما في المناهج فليس بمعتبر اه اشارة الى
ابطال مذهب الكعبي وقوله بل الحدوث ليس صفة زائدة في ذاته ما قررتم ان كان الحدوث نفس
الحصول في الزمان الاول فالبقاء حصول في زمان مشروط بحصوله في زمان قبله والا لم يكن زمانه
ثانيا والحصول في الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول في زمان آخر فالاختلاف بينهما بوجود
هذا الشرط وعدمه فقط وفي هذا الاعتبار يتحقق ما قلناه وهو ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر
من زمان واحد بعد الزمان الاول انتهى بالفاظه ويمكن ان يقال ان البقاء اذا كان حقيقة
في الزمانيات فيلزم ان يكون اطلاق الباقي عليه تعالى مجازا والحال ان الباقي في الاسماء الحسنى
كما ورد في الشرع الشريف والاولى ان يقال ان البقاء قسمان احدهما حقيقي الامر بعاد زماني والاول في
باقي سفا بمعنى الاول دون الثاني قوله بناء على ما قرر في هذه الحاشية من قوله لاشتماله على معنى
زائد على الوجود قوله ان الاجزاء اي الكل الاجزاء وهو ان يكون وراد المص نفي الزيادة على الوجود الا
الانتزاعي قوله لا يلائم وجه عدم الملائمة هو ان المتبادر من قول المص من وجوب الوجود سرمدية
فقال السرمدية الوجود فالضمير المجرور في سرمديته راجع الى الواجب تعالى لا الى الوجود مع الملائم
لسوق الكلام والعبارة ان يكون نفي الزيادة معطوفا على السرمدية ليفيد بمعنى نفي الزيادة على الذات
لا على الوجود وقال الش وبعض بالحدوث توضيح النقض هو ان يقال الوجود دليلكم على زيادة البقاء
على الوجود لدل على زيادة الحدوث على الوجود ايضا والحال ان الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق
بالعدم بيان الدلالة ان يقال يكون الحدوث في ان الحدوث وبعد ان الحدوث يكون له
الوجود دون الوجود الحدوث فبعد ان الحدوث يتحقق الوجود بدون الحدوث فيكون الحدوث
غير الوجود كالبقاء هذا حاصله بيان النقض لا يقال وبيانه ان مقصود الش كما ذكره
السيد المحقق في شرح المواقف ان البقاء قد حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان
لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود بالعدم فاندفع بذلك ما ذكره بعض
الاعلام من انه لقائل ان يقول ان الحدوث صفة الوجود ثابتا على انه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم انتهى ولا يتوجه على بعض الاعلام شيء لان مقصوده ان النقض انما يتوجه لو سلم
وفرض ان الحدوث عبارة عن الوجود لكن لا نم ان الحدوث عبارة عن الوجود بل هو ان يكون

الحدوث

الحدوث صفة الوجود وهو بعينه ... مع النقض وايضا اذا كان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى
الوجود لم يتوجه النقض لان الخروج من العدم الى الوجود ليس نفس الوجود حتى يتوجه النقض المذكور
قوله اي في كل من طرفي الذهن والخارج فيه شيء لان ما ذهب اليه الاكثرون هو ان البقاء عين
الذات كالوجود والعلم والقدرة ومعنى عينية الصفات في الواجب تعالى على ما ذكرنا مرارا هو
انه تعالى باعتبار ذاته يكون مصداق حمل موجود وعلم وباق وغيرها بل مصداق حمل وجود وعلم بناء
على انه تعالى نفس الوجود ونفس العلم وكذا نفس البقاء وليس المراد به نفس مفهوم العلم او العالم
ونفس مفهوم الوجود او الموجود لان جميع المفهومات عرضية بالقياس اليه تعالى بل المراد ان ما يعبر
عنه بالوجود او الموجود وغيره من الصفات هو ذات الواجب تعالى وكذا الحال في الانسان بالقياس
الى زيد مثلا لان الانسان الذي يكون ذاتيا لزيد ليس هو مفهوم الانسان بل المعبر عنه بمفهوم
الانسان فالذي يكون ذاتيا لشيء ولا يكون زائدا بالقياس اليه يكون ذاتيا له في الذهن والخارج
جميعا ولا معنى لكون الذاتي ذاتيا في طرف دون طرف لان الذاتية والعرضية انما يكون
في نفس الامر لا باعتبار طرف الذهن او الخارج ومما ذكرنا ظهر حال قوله الحجة عليه ان الدليل
الدلائل المذكورة في ... لان ... اعني ... لان الدلائل المذكورة دلت على عينية البقاء
واذا كان البقاء عينا يكون ذاتيا لا عرضيا فلا يكون زائدة له لا في الذهن ولا في الخارج
وسيجيء في كلام الش في مبحث نفي التركيب ان الوجود الحقيقي والوجوب الحقيقي اي ما يعبر عنه
بمفهوم الوجود الانتزاعي فالوجوب الانتزاعي عين له في الذهن والخارج جميعا والعرض
ان ما هو عين له تعالى انما هو المعبر عنه بمفهوم الوجود وغيرها وذلك المعبر عنه يكون عينا له تعالى
انما هو المعبر عنه بمفهوم الوجود وغيرهما وذلك المعبر عنه يكون عينا له تعالى في الذهن والخارج جميعا
واما المفهوم فهو ليس بعين بل زائد مطلقا قوله لا يكون موافقا وجه عدم الموافقة هو ان
الدليل الاول لا يوجد وجوب الوجود والحال ان المص قال وجوب الوجود يدل على سرمدية
ونفي الزائد وفيه ان الش لم ينقل ان المص استدل عليه بوجوه حتى يتوجه ان الدليل الاول
لا يوافق ما ذكره المص بل قال الش واستدلوا عليه بوجوه فمقصود الش ذكر الدلائل
التي ذكرها القوم في ذلك المطلب وبعض تلك الدلائل موافق لما ذكره المص وبعضها
لا يكون موافقا له وهذا الاعتراض لا نه بصدد نقل دلائل القوم بحيث يطابق معنى كلام
المص ايضا قوله وليضا ان كلام المص حاصل ذلك البحث هو ان ما يفهم من ظاهر كلام المص هو

هو انا نمنع قوله ونفي الزائد وجوب الوجود بل على سره تنبه وعلى تقرير ماده ملك الشرح بنفيه
عن الذات لا على نفي زيادة البقاء على الذات على ما حمله الشارح فلا يكون قوله موافقا للمتن وقوله
ولعل لما لاحظ له توجيه لكلام الشارح بحيث يندفع ذلك البحث ويصير الشرح موافقا للمتن
لان ابنائها واثبات عدم زيادتها لما كانت السرمدية بمعنى الموجود به ازلا وابدا كانت السرمدية
اخص من البقاء فكان اثبات السرمدية مستلزما لاثبات البقاء لان وجود الاخص مستلزم لوجود
العام ولما كانت الدلائل الدالة على عينية السرمدية مستلزمة لاثبات عينية البقاء وانما قلنا كذلك
ذلك لان كون البقاء اعم من السرمدية لا يستلزم ان يكون اذا كانت السرمدية عينا وغير زائدة يكون
البقاء ايضا عينا وغير زائدة لان عينية الخاص لا يستلزم عينية العام وهو ظ قوله لانا نقول البقاء
انما هو الخ الطريق المنع وحاصله انه يجوز ان يكون البقاء عين الوجود الانتزاعي الذي هو زائد
على الذات لا الوجود الحقيقي الذي يكون عين ذاته تع حتى يلزم كون البقاء عين ذاته تع فاذا
كان البقاء عين الوجود الانتزاعي لا يكون عين الذات كالوجود الانتزاعي وفيه شيء لانك
قد عرفت ان معنى عينية الصفات ليس ان مفهوم الوجود والعلم والقدرة وغيرها عين الذات
بل المراد ان ما يعبر بتلك المفهومات يكون عين الذات فنقول ان الوجود الانتزاعي وان كان
زائدا على الذات لكن المعبر عنه بالوجود الانتزاعي يكون عين الذات فاذا كان البقاء
عين الوجود الانتزاعي يكون حاله كحاله فح يندفع قوله لانا نقول الخ فتم ما ذكره بعنوان
لا يقال الخ وبما ذكرنا سابقا يظهر حال قوله نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة
في الخارج لتم ذلك الدليل قال الشارح فنعود الى الوجه الاول يمكن ان يقال ان الكلام في انه
لا يصح ان يكون البقاء صفة يعلل بها الوجود والاستدلال انما يكون على بطلان كون البقاء
صفة يعلل بها الوجود وحاصل الاستدلال ان كون الوجود معللا بغير الذات ينافي وجوب
الوجود سواء كان ذلك الغير صفة من صفات الذات او لا فظهر ان هذا البيان لا يحتاج الى اخذ
كون البقاء وجودا خاصا لنفسه لانه لو لم يكن البقاء وجودا خاصا لنفسه لتم هذا البيان لان
مدار البيان على انه لا يصح ان يكون لوجود الواجب علة سوى الذات فما ذكره الشارح بقوله اذ لا بد
في اتمامه من ان البقاء وجود خاص الخ غير تام قال الشارح والشريك يعني ان وجوب الوجود يدل
على انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود شريك في وجوب الوجود وههنا برهان لطيف
على نفي الشريك لا بأس بان ننقله اولا لانه بعض من البراهين فلنمهد اولا مقدمتين الاولى
ان الوجود وكذا الوجوب من المشتركات المعنوية دون اللفظية كما تقرر في موضعه والثانية

ان الوجو

عدم الزيادة [illegible] الا بعد ان العينية
فلا يمكن ان يقال ان [illegible]
[illegible]

ان الوجود وكذا الوجوب عين ذات الواجب وليس شيء منهما زائدا عليه تع كما هو مذهب الفلاسفة اذا
عرفت ذلك فنقول لو كان في الوجود واجبان بالذات لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما
ولا يجوز ان يكون مشتركا لفظيا كما عرفت بل يكون مشتركا معنويا فلا يخلو اما ان يكون ذاتيا لهما
او عرضيا لهما لا جائز ان يكون عرضيا لانه لو كان عرضيا للزم الاحتياج لحيثية تقييدية او
تعليلية والبرهان الذي دل على عينية الصفات دل على انه لا يحتاج في حمل واجب او عالم او
قادر او غيرها من الصفات الكمالية عليه الى حيثية تقييدية ولا تعليلية بل ذاته تع بذاته تع مصداق
حمل تلك المحمولات وبالجملة قد حكم البرهان القاطع بان نسبة تلك الصفات الكمالية الى ذاته
تعالى كنسبة الانسانية الى الانسان فبقي ان يكون وجوب الوجود حينئذ مشتركا ذاتيا فاما ان
يكون جنسا او نوعا او فصلا والكل باطل اما انه لا يجوز ان يكون نوعا فلانه لو كان نوعا
لكان له معين خارج عنه ومتشخص خارج عنه والخارج عن وجوب الوجود اما ممكن او ممتنع وشيء
منهما لا يصلح ان يكون معينا ومشخصا لحقيقة وجوب الوجود اما انه لا يجوز ان يكون فصلا لان
القدر المشترك لا يصلح ان يكون فصلا لان الفصل يكون مميزا اذا كان ما منهما مشتركا ذاتيا
فكان لكل منهما ما به الاشتراك وما به الاختصاص فيكون كل منهما مركبا من حقيقة وجوب
الوجود ومن مميز حقيقة وجوب الوجود فيلزم ان لا يكون ما فرض واجبا واجبا بتمامه بل ببعضه
فيلزم خلاف الفرض وهذه المقدمة اسه على تقدير كون حقيقة واجب الوجود جنسا
او نوعا اما اذا كانت جنسا او نوعا لكان فرداها النوع او الشخص وكانا من الجنس وغير
الجنس او من النوع وغير النوع وذلك الغير ممكنا لا ممتنعا واما انه لا يجوز ان يكون جنسا
لانه لو كان جنسا لكانت حقيقة وجوب الوجود مبهمة في مرتبة الذات ولا يكون متعينة
في مرتبة فانها مما لا بد لابهام المعين من رافع ابهامها وذلك الرافع لابهامها هو الفصل و
الفصل خارج عن حقيقة الجنس فيلزم ان يكون ما يرفع الابهام عن حقيقة وجوب الوجود
خارجا عنها والخارج عن حقيقة وجوب الوجود ممكن او ممتنع والممتنع لا يصلح لذلك وهو ظ
فتعين ان يكون رافع ابهام حقيقة وجوب الوجود ممكنا وهو ظ البطلان فبحكم البرهان
ظهر ان مفهوم واجب الوجود يجب ان يكون بازاء الذات والهوية جميعا والمفهوم
الذي يكون بازاء ذات الشيء وهويته جميعا يمتنع ان يتصور له فردان والا يلزم ان يكون
التشخص كليا ونعم ما قيل كان تعدد الواجب بالذات ممتنع لكن تصور التعدد

ثم وجوب الوجود ممتنع بحكم البرهان **و اعلم** ان ما ذكرنا في امتناع تعدد الواجب بالذات جار بعينه في
امتناع تعدد العالم بالذات والقادر بالذات والمريد بالذات وغيرها من الصفات الكمالية
بديهية حدسية اي كون الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا وكذا الوجوب والامكان وسائر
الامور العامة بديهي حدسي **قوله** وهو يعطي ان الكثرة لا تجوز ان تكون من لوازم ماهية حقيقية
واحدة يعني ان الحقيقة الواحدة لا تصير متكثرة بذاتها بل بمدخلية امر آخر وانضمام شيء آخر وكلمة
الله قال المعلم الثاني المعنى الواحد يجب ان لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه
يكون على طباع ذلك المعنى واذا لم يكن واحد لم يكن كثيرة ايضا لان الكثرة مركبة من الآحاد فاذا
فرضنا ان المعنى الواحد يتكثر بذاته حصل ابطال الكثرة **قوله** ضرورة ان لا اقتضاء هذا دفع
لما يقال ان ههنا شقا آخر وهو عدم الاقتضاء مطلقا لا المتعدد ولا الواحد **قوله** وليس لا يخفى
عطفه على قوله ضرورة ان لا اقتضاء فيكون هذا وجها آخر لدفع القول المذكور **و** حاصله انه لو فرضناه
انه لا يقتضي الوحدة ولا التعدد بل يكون في كل منهما محتاجا الى الممكن يلزم على هذا التقدير خلاف
التقدير لان الممكن مستند الى الواجب بناء على ان الممكن لا يوجد بنفسه فاذا كان الممكن
مستندا الى الواجب يرجع اقتضاء الممكن الى اقتضاء الواجب لان الممكن لا يكون له اقتضاء
ما لم يحصل بالانتساب الى الواجب وفيه تامل فتامل **قوله** بصرافته وخصوصيته موجود اه هذا برهان
آخر ذكره القوم في توحيد الواجب وتوضيح ذلك البرهان هو انه ثبت ان واجب الوجود
يجب ان يكون صرف وجوب الوجود بمعنى يكون واجب الوجود عين وجوب الوجود فقط لا وجوب
الوجود مع امر آخر فاذا كان واجب الوجود صرف وجوب الوجود فلم يتصور التعدد لان كل
معنى من المعاني باعتبار صرافته ومرتبة خصوصيته لا يتصور فيه تكثر اصلا فاذا كان الامر كذلك
فلا يتصور تعدد الواجب وبهذا التقدير يتم البرهان المذكور ولا يحتاج الى ضم شيء آخر اليه فاذكره
المحشي بقوله لتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد ظاهره ان هذا تتمة البرهان المذكور وهو
باطل لما عرفت فالحق ان هذا برهان آخر برأسه **و** توضيحه ان يقال ان الحقائق اما مادية
يكون لها امكان استعدادي او مجردة والحقائق المجردة يجب ان يكون كل منها منحصرا في
الفرد لان مراتب الاعداد فوق الواحد متساوية بالنسبة اليه فثبوت بعض من تلك المراتب
دون بعض آخر منها ترجيح بلا مرجح بخلاف الحقائق المادية اي الحقائق التي لها امكان
استعدادي فانه لما كان لها امكان استعدادي يجوز ان يثبت لها بعض من تلك المراتب
دون

دون بعض آخر منها بواسطة الامكان الاستعدادي فلا يلزم ترجيح بلا مرجح ووجوب الوجود بالذات من الحقائق
التي ليس لها امكان استعدادي فثبوت بعض مراتب الاعداد فوق الواحد له دون بعض يلزم الترجيح
بلا مرجح وهذا الذي ذكرناه ذكره الشيخ في مواضع من الشفاء لاثبات ان الطبائع التي ليس لها
امكان استعدادي يجب ان يكون منحصرة في الفرد والعجب ان المحشي جعله هذا برهانا برأسه
في تفسير آية الكرسي حيث قال وثانيهما ان الوجود المطلق الذي هو عين ذات واجب الوجود
اما ان يمتنع تعدده او لا الاول لزم المطلوب وعلى الثاني لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة جميع الاعداد
اليه واحدة فترجيح الاثنين او عددا آخر من الاعداد ترجيح بلا مرجح وهو محال فتعين الاول الذي
هو مستلزم للمطلوب انتهى بالفاظه وبيان تساوي نسبة جميع مراتب الاعداد فوق الواحد
هو ما ذكرنا **قوله** ووحدته عبارة اه هذا دفع ما يقال ان الشيخ الذي اثبت البرهان هو ان يكون
حقيقة وجوب الوجود مقتضية للوحدة وهذا ينافي التحقيق لان وحدة الواجب ووجوده
وسائر الصفات الكمالية عين ذاته ثم بان الواجب ما يقتضي لذاته وجوده او وحدته او
غيرها من الصفات كما هو المشهور عند الجمهور وحاصل الدفع ان المراد من اقتضاء الوحدة هو انه
موجود بلا شريك لا اقتضاء شيء شيئا آخر او نفسه **قوله** وليس صرف الوجود اه الفرق بين هذا
وبين ما ذكره قبله بقوله وليس حقيقة وجوب الوجود ليس باعتبار اه وان البرهان في البرهان
ثم وجوب الوجود في السابق وههنا في نفس الوجود والبرهان واحد في كليهما التصوير **قوله** من لوازم
نفي الكثرة الوحدة يعني ان احداهما ما يكون سلب الكثرة من لوازمه مثل ما يقال زيد وعمرو واحد
في زيد وعمرو يكون جهة الاتحاد هي جهة الوحدة بينهما وموضوع سلب الكثرة هو زيد وعمرو
لان الانسان المشترك هو جهة وحدتهما وبهذا الاعتبار سلب بينهما الكثرة فسلب الكثرة عنهما
بهذا الاعتبار من لوازم هذه الوحدة لان سلب الكثرة متاخرة عن تحقق ذلك الامر الوجودي المشترك
بينهما فهذا القسم من الوحدة لا يتصور الا في الاشياء التي لها تكثر ولو بالاعتبار كالمعقول
فان ههنا تكثر ليس لان لها جنسا وفصلا **و** ثانيهما ما يكون الوحدة من لوازم سلب الكثرة وتلك
الوحدة هي الوحدة الحقة الصرفة التي لا توجد في الممكنات لان كل ممكن زوج تركيبي فالوحدة التي
في الممكنات بالحقيقة هي الواحد وليست وحدة حقيقية والوحدة الحقيقية هي ما في الواجب تع
وتلك الوحدة الحقة الصرفة من لوازم سلب الكثرة لانه ما لم يتحقق سلب جميع وجوه الكثرة و

واقسامها لم يتحقق الوحدة الصرفة الحقة فالوحدة الصرفة الحقة من لوازم سلب الكثرة بهذا المعنى
قوله والحاصل جميع براهين اثبات وحدة الواجب تع اي جميع براهين التوحيد متوقف على مقدمتين
احديهما كون الوجود وكذا الوجوب معنى واحدا مشتركا معنويا لا لفظيا والا فمن كون الوجود عينا
له لا يلزم توله على اتحاده هو الحاصل الوجوب والوجود مع ذاته تع وقوله ثم وحدة حقيقة الوجود
وهو كون الوجود معنى واحدا قوله فيما سبق يعني قد مر في مبحث الامور العامة منبهات كثيرة على
كون الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا قوله بابداء شبهها صار افتى ر الشياطين ابطل من هذا الا
الكلام ان هذه الشبهة من ابداء ابن كمونة وليس كذلك لان تلك الشبهة المذكورة في كتب الشيخ وغيره
ليس ويمكن ان يق ان المراد من الابداء الاظهار ونسبة الاظهار اليه وان كان غيره ايضا مظهرا
لها لستوغله في تلك الشبهة وكثرة لجة عنها فاك الشارح اقول هذا من اشتباه المفهوم بما صدق
لمحيص ورفع ما اورده الشارح انه ان يق ان وجوب الوجود وكذا الوجود وكذا الموجود وكذا الواجب
له مفهوم وما يعبر عنه بهذه المفهومات ولما كان ليس للبشر ولا للعقول كنه الواجب تع فلا
يحصل في العقول والنفوس الا هذه المفهومات وهذه المفهومات يكون معبرا عنه والكلام انما
هو في المعبر عنه بهذه المفهومات لا في هذه المفهومات لان من قال ان وجوب الوجود وكذا
الوجود عين ذاته تع ليس مراده ان مفهوم الوجود ومفهوم الوجوب عين ذاته تع لان جميع هذه
المفهومات مخلوقة للعقل واذا عرفت ذلك فاعرف ان غرض المستدل هو ان المعبر عنه
بمفهوم وجوب الوجود معنى واحد بناء على نفي الاشتراك اللفظي فذلك المعنى الواحد لا يخلو من ان
يكون حقيقة شخصية متشخصة بذاتها ويكون تشخصها عينها او حقيقة كلية يكون لها افراد و
وتشخصات زائدة فعلى الاول يمتنع التعدد وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون طبيعة نوعية او جنسية
او لا هذا ولا ذاك بل يكون طبيعة عرضية فعلى تقدير كونها طبيعة نوعية او جنسية يكون لها تشخص زائد
وتعين زائد فذلك التعين الذي به امتاز احد الفردين عن الاخر لا يخلو من ان يكون معللا بتلك الطبيعة
الكلية او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات وعلى تقدير كونها
طبيعة عرضية يلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالذات في مرتبة الذات فان قيل لقائل
ان يقول ان طبيعة وجوب الوجود طبيعة نوعية او جنسية ويكون لها افراد متعينة ويكون
تعين كل فرد نفس ذلك الفرد ونحن بالنظر الى الطبيعة الكلية فلا يلزم المحذور لهم قلت
ذات م

بناء على

بناء على ذلك الفرض يكون لكل فرد منها ماهية كلية وتعين وكل شيء يكون له ماهية كلية وتعين يكون
تعينه عارضا لماهيته لا لتلك الطبيعة الكلية فلا بد له من علة وعلة تلك العلة لا يجوز ان يكون
ذات ذلك الفرد المعين لان الشيء لا يجوز ان يكون علة لتشخصه وتعينه فبقي ان يكون العلة اما الطبيعة
المفروضة لكن لذلك التعين او امرا اخر فعلى الاول يلزم الانحصار وعلى الثاني يلزم ان لا يكون
الموجود واجبا بالذات واجبا بالذات وبالجملة الشيء الذي له ماهية كلية وتعين وتشخص لا يجوز ان
يكون تعينه وتشخصه نفس ذاته بل التشخص والتعين يكون فردا له ولا يصح ان يكون الشيء علة
لجزئه قوله يحدس بوحدة او يحدس بوحدة الوجود الحقيقي بسبب ملاحظة الموجودات يعني
ان مفهوم الوجود لما كان مشتركا معنويا بين الموجودات فيكون مفهوم الوجود معنى واحدا
مشتركا بين الموجودات والمفهوم الواحد لا يجوز ان يكون بازاء معان مختلفة لانه لا
يكون المفهوم الواحد الا بازاء معنى واحد لان العقل يحكم بديهة بان الامور المتخالفة متباينة
من حيث انها متخالفة متباينة او باعتبار محض ذواتها المتباينة لا يكون منشا ومبدا او مستندا
لحصول معنى واحد بعينه منها في العقل من المفهوم الواحد لا يمكن ان ينتزع منها الا اذا كانت
تلك الامور مشتملة على امر واحد يكون مشتركا بين تلك الامور المختلفة او يكون تلك الامور
مستندة ومرتبطة الى امر واحد او امور متشابهة ويمكن ان يق الوجود وكذا الموجود ولما كان
مشتركا معنويا فيكون معنى واحدا منتزعا من الموجودات ولا يصح ان يكون خصوصية شيء من الممكنات
لها مدخل في ذلك المفهوم الانتزاعي والا لما يصح انتزاعه من غيرها واذا لم يكن لشيء من الخصوصيات
مدخل فلا بد ان يكون ما بازاء ذلك المعنى امرا خارجا عن الموجودات الممكنة بناء على انه لا يكون
لشيء من تلك الخصوصيات مدخل في ذلك المفهوم ويجب ان يكون ذلك الامر الاخر واحدا ايضا لانه لا يجوز
استناده الى واحد الى امور متكثرة لا على سبيل التبادل الا سيما لى ولا على سبيل التعاقب التعقيب
لانه اذا فرض ان امرا واحدا يكون مستندا الى امرين فنقول لا يخلو من ان يكون خصوصية شيء من
ذينك الامرين لها مدخل في ذلك الامر المستند اولا فان كان لها مدخل فكيف يتصور وجود
ذلك الامر المستند بدونها وان لم يكن لشيء من الخصوصيات مدخل فلا يكون شيء من الخصوصيتين علة
لذلك الامر المستند بل العلة هو القدر المشترك بينهما وهو امر واحد ومن هذا المسلك بعينه ظهر بطلان
ما اشتهر بين الجمهور من ان اللازم قد يكون اعم فانكشف بما ذكرنا اثبات الواجب وتوحيده معا
وانكشف ايضا ان ما يعبر عنه بمفهوم الوجود الانتزاعي وهو الوجود الحقيقي يكون واحدا قوله وما لوحد

الخصوصيتين مدر

باعتباره كلمة ما عبارة عن الوتر من الموجودات والضمير المرفوع الموت المستتر في توحد بصيغة المجهول راجع
الى الموجودات والضمير المجرور في باعتباره راجع الى ما بعين ان الحكم بكون الوجود المجتمع واحدا
بوجه من الوجوه حتى يحس بالاحظها موحد باعتباره ويمكن ان يكون هذا مع قوله بلاحظ الموجودات اشارة
الى البرهان المشهور المسطور في صدر المقام مع ما حرره في الحكم ان القوم لهم مسلكان في توحيد الواجب
احدهما اثبات توحيد اله العالم وثانيهما اثبات توحيد الاله مطلقا من دون التقييد بالعالم وقد سلك المعلم
الاول بدينك المسلكين اما المسلك الثاني فقد علمت واما المسلك الاول فهو ان يستدل اولا
بوحدة العالم على وحدة اله العالم اما الاستدلال على وحدة العالم فهو ان نقول ان الاشياء الواقعة
قسمان احدهما ما يكون بسيطا لا جزء له في الخارج وثانيهما ما لا يكون كذلك بل يكون مختلفا لاجزاء الخارج
وهذا الاخير منقسم الى قسمين احدهما ما لا يكون فيما بين اجزائه افتقار له وثانيهما ما يكون فيما بين
اجزائه افتقار اما في وجود بعضها الى الآخر او في شيء من الصفات غير الوجود او في الآثار والافعال بعض م
وبالجملة التعاضد بكون الاجزاء مرتبطا بعضها مع بعض بحيث لا ينتظم حال بعض بدون آخر كما في
اعضاء حيوان واحد كالانسان مثل ما انه حرم علم النشر عرف انه لا ينتظم حال بعض افراد الانسان
الواحد بدون بعض آخر منها ولهذا الا يتألم بعض الاعضاء بتألم بعض آخر منها ويلتذ هو بالتذاذه
اذا عرفت هذا فاعلم انا متى لاحظنا العالم جرما او الاجزاء الاخرى لحدثان وما بين اجزائه افتقار بحيث
يكون جميع الاجزاء في سلسلة واحدة ولهذا قال بعضهم ان مجموع العالم بمنزلة اعضاء حيوان واحد
فاما الاستدلال بوحدة العالم على وحدة اله العالم هو ان اجزاء العالم لما كان بعضها مرتبطا ببعض
بحيث يكون جميع الاجزاء في سلسلة منسقة النظام كثيرة الفوائد والمصالح بحيث يتحير العقول
والافهام ويعجز عن بيان ادنى الفوائد لسان الاقلام علم بالحدس ان فاعلها وصانعها لا يكون الا واحدا
ولو لم يكن صانعها واحدا لما كان العالم واقعا على هذا الانتظام بل كان فيه خلل وفساد وعلى ذلك حمل
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا هذا ما ذكره القوم في اثبات علم الواجب تعالى من ان فاعل الا
الافعال المحكمة المتقنة يعلم بالحدس انه عالم قوله لانه لا يتصور الانفصال بين الذات ومفهوم الواجب
لانه اذا كان المراد بالمفهوم الواجب المعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي فلا يتصور انفصال بين طبيعة
الواجب بهذا المعنى وبين فرده الا ان البرهان قد حكم بان فرد الواجب لا يكون الا صرف طبيعة الواجب
الا ان شأنك طبيعة الواجب اولا ثم يلحق بها العوارض الخارجة عن تلك الطبيعة ويحصل العوض
مفهوم الواجب الانتزاعي وليس ترديد المستدل في مفهوم الواجب الانتزاعي الذي يكون

رانذاعي الذات

بتصور
رانذاعي الذات حتى يتصور قسم خامس بل الترديد فيما يعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي وهو عين الذات ولا يتصور
الانفصال بينه وبين الذات كما علمت فلا يتصور قسم خامس قوله بين الوجوب والتعين والمراد المستدل
بالوجوب ههنا هو المعبر عنه بمفهوم الوجوب الانتزاعي والحاصل انه لو تعدد الواجب لكان لكل فرد الواجبين
وجوب حقيقي وهو المعبر عنه بمفهوم الوجوب الانتزاعي وتعين لنفسه والا لا يتصور التكثر والتعدد قوله
والمراد المستدل بالتعين ههنا ليس عينا اي الاعم من تعين هذا الواجب وذلك الواجب بل مراده تعين
خاص اي تعين هذا الواجب مثلا على ما سيذكره المحشي في حاصل كلامه ان هذا الواجب مثلا له وجوب وتعين خاص
فلا يخلو اما ان يكون الوجوب وبين ذلك التعين لزوم خاص ام لا فان لم يكن بينهما لزوم بل جاز انفكاكهما لزم
جواز وجود التعين بدون الوجوب وهو باطل لان التعين بدون الواجب ممكن فيلزم امكان فرض انه واجب
وان كان بينهما لزوم فيلزم احد من الاقسام المذكورة لكن في هذا التوجيه نظر لان المستدل لو اقتصر
على هذا لكان دليله تاما لكن لم يقتصر عليه لانه قال لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود
متعين وهذا القول منه ناظر الى انه حمل التعين على تعين ما بالسطح قوله وهو محال لان كل موجود متعين وانما
قلنا انه ناظر الى ذلك لانه لو حمل كلامه على تعين خاص فلا ينتظم قوله وهو محال لان كل موجود متعين لانه اذا
فرض انه لا لزوم بين الوجوب والتعين الخاص فاللازم هو جواز تحقق الوجوب بدون هذا التعين الخاص لا بدون
وان التعين مطلقا حتى يلزم المحال لان المحال انما هو تحقق الوجوب بدون التعين مطلقا لا تحققه بدون هذا
التعين او ذلك التعين والا ما ذكرنا مفصلا سيشير المحشي بقوله نعم يرد على الدليل المذكور لكن الظاهر من كلام
المحشي هو انه يلزم الاستدراك في كلام المستدل بناء على التوجيه المذكور فيكون التوجيه مستلزما للاستدراك
واما ما ذكرنا مفصلا راجعا الى البحث المحشي بل هو بحث آخر به قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه لانه اذا كان
الوجوب بالتعين بكون الوجوب معلولا للتعين والتعين علة له والعقل يحكم بتقدم العلة على المعلول بحسب الوجود
لان العلة تجب اولا ثم تجب المعلول بها ولا فرق في ذلك بين كون العلة والمعلول موجودين في الخارج
او في نفس الامر غاية ما في الباب انه لو كان المعلول موجودا في الخارج يكون تقدم العلة على المعلول
بالوجوب بحسب نفس وجوده الخارجي ولو كان موجودا في نفس الامر دون الخارج يكون تقدم العلة
على المعلول بالوجوب بحسب ذلك النحو من الوجود لا الوجود الخارجي فقط فلا مجال لقول الشارح ان تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا اذا عرفت
هذا فنقول ان التعين اذا كان متقدما على الوجوب فالوجوب السابق ان كان عين الوجوب

اللاحق يلزم تقدم الشي على نفسه وان كان بغيره فينقل الكلام اليه ونقول لا يخ اما ان يكون بينهما لزوم ام لا
لا آخر الكلام فيلزم اما التسلسل او تقدم الشي على نفسه فالاولى على هذا الاقتصار على لزوم تقدم الشي على نفسه
قوله فان كان التعين بالوجوب اي الظاهر في هذه ان يراد به من التعين التعين المعين لا التعين المطلق
بان يكون تعين ما مستندا الى الوجوب لا يوجب نفي الكثرة انه لو كان بل الموجب لنفي الكثرة انه لو كان التعين
التعين المعين مستندا الى الوجوب لكان الوجوب لا يتحقق ذلك بدون ذلك التعين فلو تحقق فرد آخر
للوجوب غير ذلك الفرد يلزم اجتماع التعينين في ذلك الفرد الآخر فيلزم ان يكون الشخص الواحد شخصين
شيئين وهو محال قوله وكذا المنع الثاني حاصل المنع الثاني هو انه لا يلزم على تقدير التعين بالوجوب على
وجوب الذات تقدم الشي على نفسه لان ههنا وجوبين وجوب التعين والآخر وجوب الذات فالمتقدم
هو وجوب التعين والمتاخر هو وجوب الذات فلا يلزم تقدم الشي على نفسه لكن لو نقل الكلام الى وجوب
التعين كما ذكرنا يلزم تقدم الشي على نفسه او التسلسل لا يندفع المنع الثاني بلفظه قوله لان وجوب الذات نفس
الا عين وجوب وجود الذات لانه يمتنع وجوب الذات بدون وجودها او اجب بالذات فان بدون وجوب
وجود الذات يتحقق انعدام الذات وهو ظاهر او وجوب وجود الذات عبارة عن الوجود المتأكد الذي
هو الوجود الحقيقي فوجوب وجود الذات هو الوجود الحقيقي وبدون الوجود الحقيقي لا يكون الا العدم
فلو كان وجوب وجود الذات الذي هو الوجود الحقيقي معلولا يلزم تقدم الشي على نفسه قوله وهو ان
يراد بالتعين الواحد المعين وقد عرفت ما فيه فتذكر قوله فجاز انفكاك التعين اي فجاز انفكاك التعين
المعين عن الوجوب فيجوز وجود التعين المعين بدون الوجوب وهو باطل لان التعين بدون الوجوب ممكن
فيلزم خلاف المفروض قوله ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم عند الشارح حاصله ان استدلال المستدل الا يكون
مسايعا وجوب تحقق التلازم بين الوجوب والتعين ان يقول انه لا يجوز وجود التعين بدون الوجوب
ولا وجوبه والوجوب بدون التعين حتى يتوجه عليه ما اورده الشارح بل يكون منافيا لوجوب اللزوم
لانه لو لم يكن بين الوجوب والتعين لزوم فيمتنع وجود احدهما بدون الآخر فيجوز وجود التعين
بدون الوجوب وهو يستلزم امكان ما فرض انه واجب فيلزم ان يكون بينهما لزوم وفي نفي اللزوم
يكفي جواز وجود التعين بدون الوجوب ولا حاجة الى التعرض جواز تحقق الوجوب بدون التعين حتى يرد
ما اورده الشارح وفيه نظر لان الشارح لم يشتبه عنده اللزوم بالتلازم لان المستدل اخذ في دليله جواز
تحقق التعين بدون الوجوب وكذا الا جواز تحقق الوجوب ونحن الشارح يتوجه على ما ذكره المستدل

وما ذكره

وما ذكره المحشي يكون دليلا آخر لانه اسقط بعض مقدمات دليل المستدل بل اسقط المقدمة التي هي مناط البحث الشارح
وما ذكرنا ظاهر ان اردنا الاشتباه منعكس قوله فيمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم حاصله انه يمكن اثبات
اللزوم بين الوجوب والتعين وكذا يمكن اثبات التلازم بينهما بما ذكره المحشي بان يق يجب ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم لانه لو لم يكن بينهما لزوم يلزم جواز وجود احدهما بدون الآخر فلا بد من علة لمقارنة
احدهما للآخر فاما ان يكون علة العلة للآخر الكلام وان يق يجب ان يكون بين الوجوب والتعين تلازم
والا يلزم جواز وجود احدهما بدون الآخر فلا بد من علة لمقارنة احدهما للآخر فلا آخر الكلام فان قيل اذا
لم يكن بينهما تلازم فلا يلزم جواز تحقق احدهما بدون الآخر لجواز تحقق اللزوم بينهما فلا يصح انه يجوز تحقق
احدهما بدون الآخر لجواز تحقق اللزوم بينهما فلا يصح انه يجوز تحقق احدهما بدون الآخر قلت التلازم
له فردان احدهما ان يكون احد المتلازمين علة للآخر وثانيهما ان يكون المتلازمان معلولين لثالث
والثاني لا يتصور ههنا فتعين الاول وح لا يمكن تحقق اللزوم بدون التلازم فتبصر قوله ولا اخفاء في توجيه
نظر الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول وذلك الايراد ان يق لم لا يجوز ان يكون في الوجود واجبان
بالذات يكون كنههما مجهولا ويكون تعين كل منهما زائدا فح للمعترض ان يقول ان اريد التعين الخاص
وهو لا يكون بالوجوب بل بالذات ولا ينفك عن الذات لغة وان اريد تعين ما فهو بطبيعة الوجوب ولا
ينفك عنهما قوله ودفعه ما مر ويمكن دفعه بوجه آخر وهو انه لو تعدد الواجب بالذات فلا بد ان يكون
هناك وجوب وتعين لكل واحد منهما لان الوجوب معنى واحد بناء على ثبوت الاشتراك المعنوي ولا يتصور
تميز مع المغايرة الا بانضمام امر اليه فلا بد من انضمام التعين الى الوجوب ليحصل بانضمامها كل تعين فرد من
الواجب فالتعين يكون جزء الفرد الواجب فلا يكون التعين مستندا الى الفرد والا يلزم كون الشي علة
لجزئه وهو باطل ولنا ان نقول ان التعين المنضم الى الوجوب يكون اما خارجا عن الوجوب والامر الخارج عن الوجوب
اما ممكن او ممتنع والممتنع لا يجوز ان يكون جزء الموجود الخارجي فتعين ان يكون ممكنا فيلزم ان يكون الواجب
مركبا من الواجب والممكن ولا يكون ما فرض انه واجب واجبا بتمامه بل ببعضه فالواجب بالذات
هو ذلك البعض لا المركب فلم يتكثر الواجب بالذات قوله وبعبارة اخرى فان قيل الشق الاول
في هذه العبارة وهو قوله ان يكون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واجبا ليس بمذكور
في العبارة السابقة فلا يصح ان يق وبعبارة اخرى لانا نقول انما يصح ذلك لو كان الفرق بين الاول والثاني

بالعبارة لا بالمعنى لينقلب فقلت هذا الشق الاول في الثاني هو معاد ما ذكره سابقا بقوله فاما ان يعين وجوب الوجود
على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره قوله فهو هذا الواحد بعينه لانه لما كان وجوب الوجود
معنى واحدا فاذا كان التعين والهذية على ذلك المعين فلا يتصور ان يكون لذلك المعين تشخصان والا يلزم
ان يكون الشخص الواحد شخصين وهو باطل بديهة قوله فيما تركت واعلم ان ما سبق من الابحاث انما
هو في اثبات واحدية تع اي عدم انقسام واجب الوجود بالذات الى الاجزاء والجهات والابحاث
الآتية انما هي في اثبات احدية واجب الوجود بالذات يعني ان الواجب بالذات لا يكون له جزء
لا ذهنيا ولا خارجيا والكثرة المنفية عن الواجب تع يتصور على اقسام ثلثة كثرة قبل الذات وهي الكثرة
التي يكون باعتبار المركب من الاجزاء سواء كانت ذهنية او خارجية وكثرة مع الذات وهي الكثرة التي
يتصور باعتبار الجهة والوحدة وكثرة بعد الذات وهي الكثرة التي يتصور باعتبار الانضمام الى الذات
والصفات فاذا انتفت الكثرة عنه تع باقسامها الثلثة ثبتت احديته تع وكلام الشيخ في الاشارات
يدل على ان الاحدية هي عدم قبول القسمة الى الاجزاء والجزئيات والصفات القائمة بذاته تع وعدم التحليل
الى الماهية والوجود فلا بد لاثبات الاحدية من نفي الكثرة الثلثة كما ذكرنا لكن المفهوم من كلام المحشي الدواني
هو ان اثبات الاحدية انما هو بنفي الكثرة باعتبار الاجزاء اي الكثرة قبل الذات فقط فتامل واعلم ان نفي
الكثرة الثلثة المذكورة يمكن ان يقال ان واجب الوجود يجب ان يكون عين الذات الوجود لانه
لو لم يكن عين الوجود لم يكن الوجود في مرتبة ذاته وما لم يكن في مرتبة ذاته شيء فثبوته له لا يكون الا
من علة فلا بد لثبوت الوجود له من علة فتلك العلة اما ذاته وهو باطل لان الشيء ما لم يكن محفوفا بالوجود
لم يتصور ان يكون علة لشيء ما من الاشياء او غير ذاته فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب بالذات لا
لا يكون واجبا بالذات فاذن يلزم ان يكون نفس طبيعة الوجود فلا يكون هناك ماهية ووجود بل نفس
الوجود فقط وبعد ذلك نقول لا يتصور في طبيعة الوجود التعدد باعتبار حصول الجزئيات لها كما قررنا الكثير
باعتبار الاجزاء مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية لانه لو فرض ان لها اجزاء فلا بد ان يكون جزؤها غيرها لان
الشيء لا يتصور ان يكون جزء نفسها فذلك الجزء الذي يكون غير طبيعة الوجود جزءا لها يكون متقدما بالوجود
بحسب العقل على ما هو جزء له فيلزم جواز تقدم الشيء على نفسه فلزم نفي الاجزاء مطلقا واما اثبات
عينية سائر الصفات الكمالية عين الوجود فقد عرفت سابقا فظهر مما ذكرنا نفي الكثرات الثلثة لما
واستدل المعلم الثاني في الفصوص على نفي التركيب في الواجب لذاته بان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء

القوام

القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهو
اقدم بالذات من الكل فيكون الكل ابعد من الوجود انتهى كلامه واعلم ان حاصل الشق الثاني ان كل ما هو
جزء الشيء حقيقة لا مسامحة كالاجزاء المقدارية فان جزئيتها لا يكون الا مسامحة كما نعرف من موضعه
يجب ان يكون متقدما بالوجود بحسب العقل على ما هو جزء له بالوجود ويكون اقرب الى الوجود بالقياس
الى ما هو جزء له بالوجود مع كون ذلك الغير ممكنا لان الممتنع لا يجوز ان يكون جزء الموجود الخارجي فيلزم
ان يكون الممكن متقدما على الواجب بالذات بالوجود ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى الواجب
بالذات والتالي ان البرهان قائم على خلافه وايضا اذا فرض ان الشيء يكون واجب الوجود فلا
يكون شيء آخر اقرب منه الى الوجود لانه ليس شيء اقرب الى الوجود من الواجب بالذات
واما ان الواجب بالذات يكون له اجزاء مقدارية فظاهر البطلان لان الاجزاء المقدارية لا يكون الا
للمتصل الواحد والمتصل يلزم ان يكون جسما او جسمانيا ولما كان بطلان هذا في غاية الظهور
لم يتعرض لبطلانه لبيان بطلان هذا او تعرض لبيان ما هو خفي البطلان وبما وجهنا كلام المعلم الثاني
اندفع عنه ما اورد عليه المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ما نقل كلام المعلم
الثاني بقوله وانا اقول هذا الكلام مظلم لان الاجزاء التحليلية للشيء ليس لها تقدم وجودا على الشيء لان
ذلك الشيء البسيط لا سبقه وجود تلك الاجزاء الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء وماهية له فلا يلزم
تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي انتهى ووجه الدفع ظاهر لان كلام المعلم الثاني منزل على ما هو جزء حقيقة
لا مسامحة حتى يرد عليه ما اورده ثم بعد ذلك نقل الجواب الذي ذكره صدر المدققين وتبعه غياث
المدققين وخاتم المجددين التبريزي مع رد ذلك الجواب بقوله والقول بان ذات الجزء التحليلي مقدم
على البسيط بمعنى ان العقل اذا لاحظ الكل وذلك الجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه وذلك
لا ينافي تاخر وصف الجزئية عنه فذات الجزء مقدم ووصف الجزئية متاخر ولا يفي باثبات ذلك
المطلب لان ذات الجزء التحليلي اي ما يخترعه العقل بمعونة الوهم من المتصل فان اريد انه في المتصل فهو ليس
متقدما على المتصل في الوجود الخارجي وان اريد ما خذ هذا الجزء وما انتزع هو منه فهو ذلك المتصل
نفسه فلا يتقدم على نفسه انتهى وبالجملة ان المتصل الواحد ما لم ينفصل الى الاجزاء لم يكن هناك

الا ذوات واحدة لا ذوات واذا انفصل الا اجزاء فقد انعدمت الذات الواحدة وحدثت المتعددة فلم
يتحقق ذات واحدة مشتملة على الذوات المتعددة وبعد تلك المراتب قال في تلك الرسالة ويمكن الاستدلال
على هذا المطلب بانه لما كان الواجب لذاته هو الوجود المتاكد فجزئه التحليلي اما وجود متاكد او لا فالثاني
الاول يلزم كونه واجبا لذاته بناء على ما سبق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لذاته لان ما عدا الوجود
المتاكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في الحقيقة قال بهمنيار في
التحصيل اعلم ان المادة والجسم مثلا لا يصلح ان يكون بينهما وحدة ما الا اتصال حقيقة فان الموضوع
للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع انتهى ومن الحكماء من ذهب مذهب انكسغوراطيس بان الاجزاء الفرضية
لتلك الاجسام تشارك الكل في الحقيقة وتشارك باقي الاجزاء منها فيصح عليها من الافتراق
والاتصال ما يصح على غيرها اذا تمهد هذا فنقول لا يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان يكون له
جزء خارجي لما مر فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى الجزء الخارجي هف بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان
وجد اتصاليا كذا كان واجبا لذاته فيكون موجودا بالفعل لا جزاء تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب
وان كان غير الوجود المتاكد يكون ممكنا لذاته فيغاير الكل بالحقيقة فيكون جزء خارجيا
ايضا لا تحليليا مع انه يلزم منه تركب الواجب من الممكن وهذا هو تحقيق ما قاله المحقق المعلم الثاني
انتهى ما لخصه وفيه نظر وهو ان النزاع انما كان في تقدم الجزء التحليلي على الكل لان المعلم الثاني
لما ادعى ان الواجب لو كان له جزء للزم احد المحذورين اما تعدد الواجب واما الا قدمية
المذكورة فالمعترض عليه بان الاقدمية لا يلزم على تقدير كون الجزء جزءا تحليليا وما ذكره
الموجه لم يلزم منه اثبات تلك المقدمة الممنوعة فالاعتراض بحاله وايضا لا يخفى على المنصف ان هذا
التوجيه بعيد كل البعد عما قاله المعلم الثاني وايضا ما ذكره بقوله وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي
الى ان اراد ان هذه المقدمة مسلمة عندهم بحيث لا يستدل بها بديهيا وان اراد انها مبينة
فلا بد لها من البيان لانه لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون للحقائق المتباينة لها اتصال واحد
نظير ذلك ما ذكره المشاؤون من ان ماهية الحركة اذا كان كيفا فهناك كيفية بسيطة متصلة صالحة
لان ينقسم الى كيفيات مختلفة الحقيقة فادعاء خلاف ذلك يحتاج الى تبيين البرهان لان العقل لا
يقتنص من نوادر الرأي من ان يكون للاجسام المختلفة الحقيقة اتصال واحد وبيان بطلان ان يكون

للحقائق

للحقائق المتباينة اتصال واحد ومحصل ما ذكره المشاؤون من ان ماهية الحركة اذا كان كيفا يجوز ان يكون
الكيفية الواحدة البسيطة منقسمة الى كيفيات مختلفة الحقيقة فيحتاج دفعه حواشينا على كتاب الالهيات
وكتاب افق المبين واستدلال الشيخ في النجاة على بطلان تركب الواجب بالذات من الاجزاء
وحاصله ان الواجب لذاته لا اجزاء له والا لامكن الواجب لذاته لكن التالي باطل فكذا المقدم
اما بطلان التالي فمحفوظ واما الملازمة فلان كل ما هذا شانه وصفته كان ذات منه ومفهومه
ليس هو ذات الجزء الاخر ومفهومه ولا ذات المجتمع ومفهومه واما ان يصح لكل واحد من
جزئيه مثلا وجود منفرد ولكن لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع هو الواجب لذاته و
المفروض خلافه او يصح ذلك لبعضها ولا يصح للمجتمع وجود دونها فما لا يصح له ذاتي المجتمع
والاجزاء لا يكون واجب الوجود لذاته بل الواجب هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح
لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل منهما بواحد
بالاخر وليس واحد اقدم بالذات فليس شيء منها بواجب على ان الاجزاء بالذات اقدم
من الكل وليس يمكننا ان نقول ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء فهو اما ان يكون متاخرا
واما معا فالاول تعطل لان ما فرض انه واجب بالذات لا يكون شيء اقرب منه الى الموجود
والثاني ايضا باطل لان العقل يحكم بان الجزء المتقدم والكل لا يكونان في مرتبة واحدة قوله
معنى غير حقيقتها اي غير حقيقة تلك الماهية يعني لو كان للواجب الوجود ماهية مركبة لكان تلك
الماهية المركبة معنى غير حقيقة تلك الماهية المركبة والمراد بذلك المعنى هو جزء تلك الماهية المركبة وجزء
المركب يصدق عليه انه معنى غير حقيقة المركب لان حقيقة المركب غير حقيقة جزءه لان حقيقة جزء
لا يكون على حقيقة الكل والا لم يكن الجزء جزءا والكل كلا فهو غير تلك الماهية لانها جزء لتلك
الماهية المركبة قوله من الوجود يلزم الجار والمجرور متعلق بالوجوب ويكون المعنى ان وجوب
الوجود لو كان من لوازمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب بدونها يلزم ان لا يكون الواجب
بالذات واجبا باعتبار ذاته بل باعتبار امر اخر ويحتمل ان يكون متعلقا بيلزمه وحاصله

انه لو كان من لوازم وجوب الوجود باعتبار وجوده اي باعتبار حقيقته ان يتعلق بتلك المهية المركبة
ولا يجب بدونها فيلزم ان لا يكون ما فرض انه واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالذات
لان واجب الوجود بالذات هو ما لا يكون متعلق القوام به فينبغي ان يكون واجب الوجود
بالذات واجب الوجود بالذات من حيث هو من دون التعلق بتلك المهية المركبة ويكون تلك
المهية قوامها متعلق به لا ان قوامه متعلق بتلك المهية المركبة فيكون تلك المهية المركبة امرا
لاحقا لواجب الوجود بالذات لا انها واجبة بالذات بل الواجب بالذات امر آخر وتلك
المهية المركبة لاحقة به **قوله** ان كان يمكن اي ان كان يمكن عدم العروض والحاصل ان واجب
الوجود يكون متحقق القوام بنفسه ولا يحتاج في قوامه الى تلك المهية المركبة ويكون تلك المهية
المركبة من الامور العارضة واللاحقة بالقياس اليه واجب الوجود بالذات فان كانت تلك المهية
بحيث يمكن عدم عروضها ولحوقها بالنسبة اليه اي واجب الوجود بالذات فيصدق انه واجب الوجود
بالذات يكون متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك المهية عارضة ولاحقة
لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه وان لم يمكن عدم عروضها ولحوق فلا يعقل ايضا لان كل
معلول بالقياس الى علته التامة لا يمكن عدم لحوقه لها والحال ان العلة لا يكون قوامها متعلقا
بمعلولها بل قوام المعلول متعلق بها **قوله** فاذن ليست تلك المهية اي المهية المركبة التي
فرضت انها مهية لواجب الوجود بالذات ظهر انها ليست مهية لواجب الوجود بالذات بل الواجب
بالذات امر آخر وتلك المهية المركبة لاحقة به فيلزم خلاف الفرض فعرض التركيب في الواجب
بالذات باطل **قوله** وهذه هي الانية يعني ان مهية الواجب بالذات يجب ان يكون عين انيته ولا
يجوز ان يكون له مهية وانية بل مهيته عين انيته **و** اعلم ان البرهان السابق كما افاد نفي
الكثرة قبل الذات في الواجب بالذات وهذا التقرير يفيد نفي الكثرة مع الذات لان الكثرة
مع الذات هي ان يكون مهية وانية فاذا ثبت ان المهية عين الانية فلا يكون هناك كثرة
مع الذات **قوله** فلانه اما ان يلزمه اي هذا البرهان على امتناع ان يكون في الواجب بالذات

مهية

مهية وانية وحاصل ذلك البرهان هو انه اذا كان الوجود زائدا على مهية الواجب بالذات فلا
يكون الوجود اما ذاتيا له واما لم يكن ذاتيا له فثبوته له لا يكون الا من علة فتلك العلة لا يخ
اما ان يكون امرا سوى الواجب بالذات فيلزم ان يكون الواجب محتاجا في وجوده الى
الغير وكل ما هو محتاج في وجوده الى الغير يكون ممكنا فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب الوجود
ممكنا بالذات هف واما ان يكون العلة امرا سوى الواجب بل يكون علة وجوده الواجب بالذات
اي ذات الواجب بالذات وهذا باطل ايضا لانه اذا فرض ان امرا يكون علة لامر آخر فتلك
العلة ما لم يكن محفوفة بالوجود يمتنع ان يكون متبع لها امرا فلان ما بعينه شيء لا يتصور
الا لشيء موجود وبالجملة ان وجود العلة وان لم يكن علة لمعلول تلك العلة لكن يكون
وجود العلة مانع العلة لانك قد عرفت ان الشيء ما لم يثبت له الوجود لا يصح ان يتبع لها
امر آخر وهذا لا ينافي ما تقرر عند المحققين من ان لوازم المهية مستندة الى المهية من حيث هي
من دون مدخلية وجود المهية لانا بينا فيما سبق ان معنى هذا الكلام هو ان وجود
المهية لا دخل له في لازم المهية لا لان المهية منفكة عن الوجود وعارية عنه يكون علة للازمها
بل وجود المهية يكون مما مع امر العلة بالقياس الى لازمها فاذا ثبت ان العلة ما لم يكن محققة
بالوجود لا يجوز ان يكون علة لشيء فاذا فرض ان واجب الوجود بالذات علة لوجوده
فلا بد ان يكون مع الاتصاف بالوجود وعلة الموجود لا لكن الوجود الذي هو مع العلة اما
ان يكون عين الوجود الذي هو معلول فيلزم تقدم الشيء على نفسه او غيره فينتقل الكلام اليه
فاما ان يذهب الى غير النهاية وهو باطل لبطلان التسلسل وللزوم كون شيء واحد جزئي حقيقي
موجودا بوجودات متعددة وليعلم ايضا ان الواجب بالذات يكون علة لوجوده يلزم
عليهم ان يكون الشيء موجدا لنفسه وخالقا لنفسه وجاعلا لنفسه لان الموجد
والخالق والجاعل ليس الا المفيض للوجود وعلة للوجود ايضا اذا فرض الواجب بالذات

يكون علة لوجوده بكون الذات باعتبار ذاته علة للوجود واذا كان باعتبار
ذاته منشأ الآثار فيلزم ان يكون الذات عين الوجود لان الوجود هو منشأ
الآثار فاذا كان الذات منشأ الآثار يكون عين الوجود فيلزم الكثرة
الى الوحدة وبالجملة شناعة زيادة وجود الواجب بالذات على ذاته [illegible]
سائر علمهم حمل من لم يعتقدوا على المفاسد اللازمة لذلك القول اهل يجوز ان يكون شيء
حاكما لنفسه وحاملا لنفسه فلا يقدرون في الجواب الا ان يقولوا لا لان كل
من كان له شعور ما ذا رأي صحيح وجدانه لم يجد من نفسه رخصة ان يقول انه يجوز ان
يكون الشيء حاكما لنفسه وحاملا لنفسه لوجوده لكن اذا قيل لهم ان هذه المفاسد لازمة
لقولكم فيلتزمون هذه المفاسد ولا يبالون به كما ان القائلين بالجزء الذي لا يتجزى
يلتزمون المفاسد التي تلزم على القول بالجزء ولا يبالون به فكان التزام هذه
المفاسد اسهل عندهم من الرجوع عن القول الفاسد وهذه شنشنة اعرفها من
من آبائهم قوله فهو معلول لا يمكن قد عرفت ان الشيء اذا كان وجوده زائدا على
ذاته تعالى فلا يجوز ان يكون هو فاعلا لوجوده لما قررنا فلا بد ان يكون فاعل وجوده امرا
آخر فيكون معلولا قوله مقام الامر المقوم يعني ان الشيء اذا كان له جهة وانية
يكون انيته زائدة على جهته واذا كانت زائدة على جهته لم يكن من مقوماته فلم
يكن وجوده حينئذ يقوم مقام مقوماته وذاتياته قوله بشرط سلب العدم يعني ان وجود
الواجب مجرد الوجود الذي لا يكون فيه شائبة عدم وشائبة قوة كوجود الممكنات فان



وجود الممكنات لا يخلو عن شائبة عدم وشائبة قوة لان جميع الممكنات بعضها وبعضها
باعتبار ذواتها داخلة تحت معنى ما بالقوة وبالجملة ان الوجود هو الفعلية وهي
قسمان احدهما فعلية صرفة لا يكون مشوبة بشائبة القوة اصلا وهذا هو فعلية الواجب
تعالى وثانيهما فعلية مشوبة بالقوة كفعلية الممكنات فان القوة متضمنة في فعلية الممكنات
قوله وسائر الاوصاف اي بشرط سلب سائر الاوصاف يعني ليس له تعالى
صفة كمالية زائدة على ذاته تعالى بل جميع صفاته الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما
عين ذاته تعالى وهذا اشارة الى نفي الكثرة بعد الذات

تمت الحاشية المعلقة على الحاشية للفاضل المشهور لشمس ملك المحققين
والمدعي مولانا شمسا الجيلاني [illegible] في شهر صفر
[illegible] سنة ١٠٧
وم

شیخ بهاالدین محمد جبعی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم

نحمدك يا من جعل الارض مهاداً والجبال اوتاداً ونشكرك يا من بنى
بقدرته سبعاً شداداً قصرت عن مساحة ساحة ملكوتك اذرع الاوهام
والافكار وحسرت عن اقتباس سرادقات جبروتك اصابع الافهام والانظار
كلما خطر بالبال دنو بوارق من سبحات الجلال والجمال وجميع ما ارتسم في الخيال
فعن سرادقات العزة بمراحل اميال وصل على نبينا محمد مركز دائرة النبوة
والرسالة وقطب سماء الفتوة والبسالة واله الاطهار بروج فلك الامامة
والولاية ومطالع شموس الخلافة والهداية وسلم تسليماً كثيراً اما بعد
فان افقر عباد الله الغني بهاء الدين محمد العاملي عامله الله بلطفه وحسانه
واذاقه حلاوة عفوه يقول لما كان الخاطر يسرح في مسارح الانظار
ويسبح في مطارح الافكار ينتقل من ازهار الحقايق ويغترف من
انهار الدقايق اذ وقع النظر القاصر وعثر الخاطر الفاتر على البحث



المشتهر في الاقطار استتار الشمس في رابعة النهار اعني بحث ارتفاع
اعظم الاقطار الارض من شرح الجغميني للمحقق الروحي حشره الله مع احبته
يوم العرض فوجدته قد حقق المقام ودقق الكلام على وجه لا مزيد عليه
ونهج لم يسبق اليه حتى اذعن له علماء الاقطار واقر بفضله فضلاء
الامصار واعتقدوا انه اتى بما لم يأت به المتقدمون وانه ما غفل
عنه المتاخرون وكانوا يتعجبون من ان اولئك الاعلام كيف غفلوا
عما هو المطلب الاقصى في ذلك المقام او اهملوا بيان ما هو العمدة في اثبات
المرام وقد كنت اعلم ان ادعائهم لذلك الكلام في غير موضعه وتعجبهم
من اولئك الاعلام واقع غير موقعه فدعاني ذلك الى ان اميط عن وجه
المطلب نقابه وازيل عن اصل المبحث حجابه وافرز صحيح القول من عليله
واميز بين دقيق النظر وجليله شارحاً كلام المحقق المذكور موضحاً مرامه
حايفاً لجته رايفاً حجته مليناً حلوه عن مره مبيناً صدقه من زوره
رافعاً استار الاستتار عن وجوه مخدرة كانت محتجبة الى الان كاشفاً
نقاب الاحتجاب عن مكنونات لم يطمثها انس قبلي ولا جان هذا مع
ان الفطنة خامدة والقريحة جامدة والروية كليلة والبضاعة قليلة
والخاطر مشتت والقلب متفتت بمتاعب لا يعد عديدها وعدا
شدايد لا تنادى وليدها فيا اهل الذهن الوقاد والفكر النقاد
والطباع القويمة والاذهان المستقيمة والخواطر المجتمعة والافكار العز

المتوزعه متواعی سکتکم باصلاح ما تجدونه فاسدا او روج ما تعلونه
كاسدا فانی بالقصور معترف ومن كل اقصانكم معترف متسلی بحدود
بامور يحدث فی الطبع كلالا وتورث النفس من الحيوة ملالا فالی الله
المشتكی واليه المفزع والملتجی من زمان خوان لايزال يرفع قدر ارباب الجهل
ويخفض رتبة اهل الفضل الى اسفل سافلين سوق العلم كاسد
وبضاعته فاسد وكتبه مهجورة وزبره مستورة واماكنه مندرسة
وراياته منكسة ومدارسه باطلة ومجالسه عاطلة وحاميه ذليل
وناصره قليل لكن الجهل بضاعته فيه رائجة واعلامه خافقة ومواطنه
مشهودة ومعاطنه محمودة ومنازله عامرة واصحابه مكرمون واربابه
معظمون يسخرون من الفضل واصحابه ويستهزؤن بالعلم وطلابه الله
يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون اولئك كالانعام بل هم اضل
سبيلا فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون
وليت شعري الام سحاب الصبح والغسق واحوال اهل الفضل على
هذا النسق فنسأل الله من فضله ان يبعث للعلم واهله انه على ذلك قدير
وبتحقيق الرجاء جدير وها انا اشرع في المرام متوكلا على الملك العلام
سائلا منه الهام التوفيق واصابة الحق بالتحقيق فاقول
ان توضيح ما ذكره الشارح المحقق في هذا المطلب بحيث يزول عنه
نقاب الاحتجاب ولا يعتريه شك ولا ارتياب موقوف على ايراد

مقامات

مقدمات ثلث المقدمة الاولى محيط كل دائرة ثلثة امثال قطرها وكسر
هو اقل من سبع القطر لكن القوم ياخذونه سبعا تسهيلا للحساب قال
ارشميدس في مقالة ان ذلك الكسر اقل من السبع واكثر من عشرة اجزاء
من احد وسبعين انتهى فاذا كان المحيط معلوما والقطر مجهولا
قسمنا المحيط على ثلثة وسبع ليخرج القطر وان كان المحيط مجهولا و
القطر معلوما ضربناه في ثلثة وسبع ليخرج المحيط ولما كانت الدرجة الواحدة
الارضية براي القدماء اثنين وعشرين فرسخا وتسعى فرسخ ومضروبه في ثلثمائة
وستين محيط الدائرة العظمى على الارض اعني ثمانية آلاف فرسخ فاذا
قسم ذلك العدد على ثلثة وسبع خرج قطر الارض الفين وخمسمائة وخمسة
واربعين فرسخا وخمسة اجزاء من احد عشر جزءا من فرسخ واما المتاخرون
فلما كانت الدرجة الارضية عندهم تسعة عشر فرسخا الا تسع فرسخ كانت
الدائرة العظمى عندهم ستة آلاف وثمانمائة فرسخ فقطر الارض عندهم
ومائة وثلثة وستون فرسخا وثلثة اخماس فرسخ تقريبا واعلم ان
الفرسخ عند القدماء ثلثة آلاف ذراع والذراع اثنان وثلثون اصبعا
وعند المتاخرين اثنا عشر الف ذراع والذراع اربعة وعشرون اصبعا
والاصبع على كل من الرايين ست شعيرات مضمومة البطون الى الظهور والشعيرة
ست شعرات من ذنب البرذون فشعيرات الذراع عند القدماء مائة
واثنان وتسعون وعند المتاخرين مائة واربعة واربعون والميل ثلث فرسخ





بالاتفاق فاذرعه ثلثة الاف عند القدماء واربعة الاف عند المتأخرين
كل ذراع ولا يلزم من هذا اختلاف الميلين والفرسخين على الرايين لان تفاوت
تفاوت الاذرع بتفاوت الاصابع فالميل على كل من الرايين ستة وتسعون
الف اصبع **المقدمة الثانية** اذا كانت اربعة اعداد متناسبة فنسبة الاول الى الثاني
كنسبة الثالث الى الرابع وكان احد الوسطين مجهولا قسمت مسطح الطرفين على
الوسط المعلوم او نسبته منه يخرج الوسط المجهول وان كان المجهول احد الطرفين
قسمت مسطح الوسطين على الطرف المعلوم او نسبته منه يخرج الطرف المجهول
فان قيل نسبة الاربعة الى الاثني عشر كنسبة اي عدد الى الخمسة فالمجهول
احد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين وهو عشرون على الاثني عشر يخرج واحد
وثلثان وهو المطلوب ولو كان بدل الخمسة اثنين في المثال المذكور
لنسبة الثمانية الى الاثني عشر بالثلثين وهو المط ولو قيل كنسبة الخمسة
الى اي عدد فالمجهول احد الطرفين فاقسم الستين على اربعة يخرج خمسة
عشر وهو المط وقد يتوصل الى استخراج المجهول اذا كان احد الوسطين بطريق
غير مشهور فيسهل العمل به في بعض الاحيان وهو ان تقسم الوسط المعلوم على
الطرف الآخر وتحول نسبة خارج القسمة الى المقسوم كنسبة الواحد الى
المقسوم عليه فنسبته او اجزائه او اضعافه مثلا اليه كنسبة اجزاء الواحد
او اضعافه الى المقسوم عليه فيحدس من ذلك الوسط المعلوم فلو قيل نسبة
الاثنين ونصف الى الثلثين كنسبة اي عدد الى الثلثة قسمت الثلثين على

الثلثة يخرج

الثلثة يخرج عشرة فتقول نسبة العشرة الى الثلثة كنسبة الواحد الى
الثلث وهكذا نسبة اجزائها كنسبة اجزائه فنسبة ربعها وهو اثنان ونصف
الى الثلثين كنسبة ربع الواحد الى الثلثة وهو المط وقد يتصرف في هذا العمل
لاجل التسهيل بتضعيف او تنصيف او بيان نسبة او نحو ليتوصل بها الى النسبة المطلوبة
وكذلك **المقدمة الثالثة** نسبة الكرة الى الكرة كنسبة القطر الى القطر مثلثة بالتكرير
كما برهن عليه اقليدس في المقالة الثانية عشر من كتاب الاصول فاذا كان
قطر كرة ثلث قطر كرة اخرى فالصغرى ثلث ثلث ثلث الكبرى وهكذا جميع
الكسور مثلا اذا كانت كرة قطرها ذراعان واخرى قطرها اربعة كانت
الصغرى ثمن الكبرى وقد تبين لبعض في المقالة الثامنة من كتاب الاصول ان نسبة
مكعب عدد الى مكعب عدد آخر كنسبة العدد الاول الى الثاني مثلثة بالتكرير
مثلا الاثنان ربع الثمانية ومكعبه ثمانية ومكعب الثمانية خمسمائة واثني عشر
والثمانية ربع ربع ربعها واذا انتقشت هذه المقدمات على صفحة خاطرك
فنقول المدعى على ما فهمه الشارح الفاضل من كلام القوم ان نسبة كرة يساوي
قطرها ارتفاع اعظم الجبال الى كرة الارض كنسبة كرة يساوي قطرها سبع
عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع اذ نسبة ارتفاع اعظم الجبال الواقعة

في الربع المكشوف على ما استقر[عليه] رأيهم وانتهت اليه آراؤهم الى قطر
الارض رأي القدماء فان رأيهم اقرب الى الصواب لكنه بسبع
عرض شعيرة الى ذراع ولما كان الذراع مختلفا فيه كما عرفت في المقدمة
الاولى خصه بقوله وهو اربعة وعشرون اصبعا عند المتأخرين وسيجيء
في ذيل البحث بيان النسبة فيما اذا عكس الامر او اخذ القطر والذراع
على رأي واحد والمراد بارتفاع الجبل الخط الممتد من قلته عمودا على
سطح الافق الحسي وسيشير الى كيفية استعلام ذلك وذلك لانهم
اي انما كانت نسبة ارتفاع اعظم الجبال الى القطر ما قلناه لان القوم
الذين قصدوا الاثبات هذه الدعوى ذكروا ان قطر الارض على ما
وجده المتقدمون الفان وخمسمائة وخمسة واربعون فرسخا وانما
قال تقريبا لانه يزيد على ذلك بخمسة اجزاء من احد عشر جزءا من فرسخ كما قلناه
في المقدمة الاولى ولان حساب ارشميدس تقريبي ايضا والطريق الى معرفة
كمية قطر الارض هو معرفة قدر الدرجة الواحدة عليها بان يعرف ارتفاع
القطب الشمالي مثلا بالاسطرلاب او غيره ونحوه من الآلات لارتفاع
ثم يستخرج خط نصف النهار بالدائرة الهندية او غيرها ونخرج طويلا ثم
يسار على سمته شمالا او جنوبا من غير انحراف عنه اصلا ويعرف عدم الا
نحراف بان ينصب على سمته علايم متباعدة كالعصي ونحوها بحيث يكون

الناظر من كل منها الى ثانيتها على وجه يستر ثالثها وهكذا يسار الى ان
يرتفع القطب او ينحط بمقدار درجة واحدة ثم يمسح ما بين الموضعين فهو
مقدار الدرجة الارضية فيضرب في ثلثمائة وستين ويستخرج القطر كما عرفت
في المقدمة الاولى وذكروا ايضا ان ارتفاع اعظم الجبال بل اعظم
ارتفاعات الجبال فرسخان وثلث فرسخ وذكروا ان هذا الجبل هو جبل
دماوند بين الري وطبرستان وفي مسالك كتب المسالك انهم صعدوا
الى قلته في خمسة ايام وخمس ليالي فوجدوا قلته ارضا مسطحة تبلغ
نحو مائة جريب وفي كتاب عجائب المخلوقات ان جميع ما يطير في الجو
لا يبلغ اعلاه وطريق معرفة ارتفاع الجبل ونحوه مما يتعذر الوصول
الى مسقط حجره ان تقف على ارض مستوية مواجها له وتمسك
الاسطرلاب معلقا وتبصر رأس المرتفع من ثقبتي العضادة بحيث تقع
شظيتها التحتانية على خط من خطوط الظل المرسومة على ظهر الحجرة من
الاقدام او الاصابع وتعلم موقفك ثم تحرك العضادة الى ان
يزيد قدم او اصبع او ينقص ثم تتقدم ان زاد وتتأخر ان نقص الى
ان تبصر رأس المرتفع مرة اخرى من الثقبتين ثم تمسح ما بين موقفيك
وتضرب ما حصل في سبعة ان كنت وضعت الشظية على ظل

علی الاقدام دون اثنین الف ان کنت وضعتها علی طل الاصابع د احفظ
الی حصل ورد علیه مقدار قامتک فما اجتمع فهو ارتفاع المرتفع
ولما کان احد طرق بیان نسبة الارتفاع المذکور الی القطر هو بیان الجدار ونحوه
نسبة جوانب اجزائه الیه فرضوا الارتفاع المذکور خمسة امثال نصف
فرسخ وبینوا انه خمسة اعنی نصف فرسخ لا عدد فراسخ القطر لیعلم
نسبة الجملة فلذلک قال وهو لی الارتفاع المذکور اعنی فرسخین وثلث
خمسة امثال نصف فرسخ واعتبروه کذلک تسهیلا للعمل وانما قال
تقریبا لانه خمسة امثال ینقص سدس ثلث عاد اذا اردنا ان نعرف ان نسبة
خمسة انصاف فرسخ اعنی فرسخین ونصفا الی قطر الارض کنسبة ای
عدد الی عدد شعیرات الذراع فلنا فی ذلک طریقان الاول طریق
اهل الحساب المشار الیه فی المقدمة الثانیة وهو ان یقول نسبة اثنین
ونصف الی الفین وخمسمائة وخمسة واربعین کنسبة عدد المجهول الی مائة
واربعة واربعین فالمجهول احد الوسطین فنضرب اثنین ونصفا الذی
هو احد الطرفین فی مائة واربعة واربعین اعنی الطرف الآخر لیحصل ثلثمائة
وستون فنسبة الی عدد فراسخ القطر وهو الفان وخمسمائة وخمسة
واربعون اعنی الوسط المعلوم بالسبع تقریبا اذ الخارج من قسمته علیه
سبعة بالتقریب کما یعلم من هذا الجدول فظهر ان نسبة ارتفاع

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٢ ٢ | ٥ ١ | ٤ | ٥ |
| | ٤ ٤ | ٢ | |
| | | ٢ | |
| | ٣ | ٦ | ٥ |

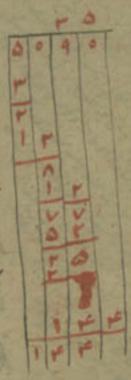
اقول وانما لم نلتفت الی النصف لم یلتفت الیه لکن لما کان الخارج من القسمة سبعة وخمسة وعشرون انما قال بالتقریب فان الخارج

وحیث ان ما یعرف ارتفاع ما لا یمکن الوصول الیه ... [illegible] ... ارتفاع ... [illegible] ... الارض ... [illegible]

اعظم الجبال

اعظم الجبال الی القطر کنسبة السبع اعنی سبع شعیرة الی عدد شعیرات
الذراع وهذا الطریق هو الطریق الکلی الذی یستنبط به کثیر من المجهولات العددیة
واما الطریق الثانی المشار الیه فی المقدمة الثانیة ایضا وهو الذی یسهل العمل به
ناقص الادوات وحضوره بالذکر للتسهیل علی من لیس له قدم راسخ
فی فن الحساب فهو المشار الیه بقوله ثم انهم بینوا ان نسبة نصف فرسخ
الذی هو خمس ارتفاع اعظم الجبال تقریبا الی قطر الارض کنسبة خمس
سبع شعیرة الی ذراع تقریبا لیظهر من ذلک البیان ان نسبة ارتفاع
اعظم الجبال الذی هو خمسة امثال نصف فرسخ الی قطر الارض کنسبة سبع
عرض شعیرة الی ذراع ولما کان المنسوب نصف الفرسخ والمنسوب الیه عدد
فراسخ القطر الصحیحة وکانت النسبة الی الجنس اسهل صیروا المنسوب الیه انصافا
ایضا بان ضعفوا عدده ثم نسبوا النصف الیه کما فی نسبة النصف الی النصف الصحیحة
مثلا لجعلها ستة انصاف ونسبة النصف الی الستة السدس وذلک البیان
بان قسموا ضعف فراسخ القطر وهو خمسة آلاف وتسعون علی عدد شعیرات
الذراع کتب ای ستة قسموا الضعف لیحصل ما بین نصف الفرسخ وبین
قطر الارض الذی هو خمسة آلاف وتسعون نصف فرسخ انتهی وحاصله
ما ذکرناه وفیه تدقیق انما اختاروا قسمة الضعف لیکون خارج القسمة صحیحا
فیکون النسبة الیه اسهل اذ الخارج من قسمة فراسخ القطر سبعة عشر ونصف

فهو اى عدد شعيرات الذراع مائة واربعة وسبعون حاصلة من ضرب عدد
اصابع الذراع وهي اربعة وعشرون في عدد شعيرات الاصبع وهي ست
اذ الاصبع ست شعيرات معتدلة مضمومة بطون بعضها الى ظهور بعض
فخرج من القسمة خمسة وثمانون وانما قال بالتقريب لان الخارج خمسة وثمانون وثمن
وتسعان كما يظهر من هذا الجدول او انما في تحت الخطوط العواصل



ثمنون ونسبته الى المائة والاربعة والاربعين ثمن وتسعان لان ثمنها ثمانية
عشر وتسعاها ستة عشر ولان نسبة خارج القسمة الى المقسوم كنسبة الواحد الى المقسوم
عليه ابدا اذ القسمة طلب عدد نسبته الى المقسوم كنسبة الواحد الى المقسوم عليه
مثلا الخارج من قسمة اثنى عشر على الاربعة ثلثة ونسبتها الى الاثنى عشر بالربع
وهي كنسبة الواحد الى الاربعة يكون نسبة خمسة وثلثين وهو خارج القسمة الى
عدد ضعف الفراسخ وهو المقسوم كنسبة الواحد الى عدد شعيرات الذراع وهو
المقسوم عليه اعنى نسبة شعيرة واحدة الى الذراع وهي نسبة نصف ثمن تسع الشي
اليه او تسع المائة والاربعين والاربعة ستة عشر ونصف ثمنها واحد اول ولكن اذا
عرفنا ان نسبة الخمسة والثلثين الى ضعف القطر كنسبة الشعيرة الى الذراع سهل
علينا ان يعرف ان نسبة ارتفاع اعظم الجبال الذي هو اثنان ونصف الى
فراسخ القطر كنسبة اى جزء من الشعيرة الى الذراع ولا يحتاج في ذلك الى نصف النسبة ح
الفرسخ وذلك بان يقول نسبة الخمسة والثلثين الى ضعف القطر كنسبة
نصفها وهو سبعة عشر ونصف الى القطر واذا كانت نسبة اليه كنسبة
نصف ما نصفه

عرض شعيرة

عرض شعيرة الى الذراع يكون نسبة سبعة اليه كنسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع
ثم كان ارتفاع اعظم الجبال وهو اثنان ونصف سبعا من سبعة عشر ونصف
فيكون نسبته الى القطر كنسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع وهذا الامر بيّنه
فيه ومنه يظهر انهم لو لم يجعلوا بيان نسبة ارتفاع اعظم الجبال ولم يضعفوا
القطر بل قسموه نفسه على عدد شعيرات الذراع يخرج سبعة عشر ونصف
ثم يقولون نسبة السبعة عشر ونصف الى القطر كنسبة عرض شعيرة الى الذراع
فنسبة سبعها الذي هو ارتفاع اعظم الجبال الى القطر كنسبة سبع عرض
شعيرة الى الذراع لكان اسهل واخصر هذا وطا سموا ان نسبة خمسة وثلثين الى
ضعف القطر كنسبة الواحد الى شعيرات الذراع وكانت مساواة نسبة بين
عددين لنسبة اخرى بين اخرين تستلزم مساواة نسبة اجزاء احد الاولين الى
عديله كما بين كنسبة مثله الاجزاء من احد الاخرين الى عديله كما بين في موضعه لزم
ان يكون نسبة كل جزء من خمسة وثلثين الى ضعف فراسخ القطر كنسبة ذلك الجزء
من شعيرة الى الذراع ولذلك قال بل يكون نسبة خمس سبع وثلثين وهو الواحد
او سبعها خمسة الى عدد ضعف فراسخ القطر الذي هو خمسة آلاف وتسعون
وهذه النسبة هي بعينها نسبة نصفها نصف المنسوب الى نصف المنسوب اليه
اعنى نسبة نصف فرسخ الى نفس القطر او نسبة الاضعاف كنسبة الانصاف
كنسبة جزء قوله يكون اى بل يكون النسبة المذكورة كنسبة خمس سبع
عرض شعيرة الى الذراع لما عرفت من مساواة نسبة كل جزء من الخمسة

٧ نسبة النصف عرض وسبعه الا بيان قسم

٧ خمس سبع

وتحقق الا ضعف الفرسخ لذلك الجزء من الشعيرة الا الذراع واذ قد ثبت

مساواة نسبة نصف الفرسخ الى القطر كنسبة خمس سبع الشعيرة الى

الذراع وكان ارتفاع اعظم الجبال خمسة انصاف فرسخ فقد ثبت المطلوب

وهو نسبة ارتفاع اعظم الجبال الى القطر كنسبة سبع عرض الشعيرة الى الذراع

ولهذا اعاد المدعى وجعله نتيجة لذلك وقال فنسبة ارتفاع اعظم

الجبال الذي هو خمسة امثال نصف فرسخ بالتقريب الى قطر الارض كنسبة

سبع عرض شعيرة الى الذراع لظهور انه اذا كان نسبة النصف كنسبة

خمس السبع كان نسبة خمسة انصاف كنسبة مجموع السبع وهذا واضح غني

عن البيان وهي اي نسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع نسبة الواحد الى

الف وثمانية اذ الذراع الف سبع شعيرة وثمانية اسباع شعيرة ولما

كانت النسبة اعظم الجبال اذا فرض كرة الى كرة الارض اقل بكثير من نسبة ارتفاعه

الى قطرها اعني من نسبة الواحد الى الف وثمانية لما عرفت في المقدمة الثالثة

من ان نسبة الكرة الى الكرة كنسبة القطر الى القطر مثلثة بالتكرير اراد

الشارح الفاضل ان يبين ذلك فان القوم لم يبينوه مع ان بيانه مهم جدا

في اثبات ما هم بصدده من قلة النسبة جدا فلذلك قال ويلزم من ذلك

اي من كون نسبة ارتفاع الجبال الى قطر الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع

مع ملاحظة ما سبق في المقدمة الثالثة من حكاية التثليث بالتكرير ان يكون

نسبة كرة الارض قطرها ذلك الارتفاع وهو فرسخان ونصف الى كرة

الارض

الارض كنسبة كرة قطرها سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع وهي اي النسبة

حجم احدى الكرتين المذكورتين الى حجم الاخرى اقل بكثير من نسبة الارتفاع الى القطر

اعني نسبة الواحد الى الالف وثمانية لان هذه نسبة مكعب الواحد الى مكعب

الالف والثمانية اعني نسبة الواحد الى الف الف الف بتكرار لفظ الالف

ثلث مرات واربعة وعشرين الف الف بتكرار لفظ الالف مرتين

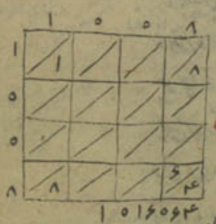
ومائة واثنين وتسعين الفا وخمسمائة واثني عشر كتب في الحاشية وذلك

لان نسبة الكرة الى الكرة كنسبة القطر الى القطر مثلثة بالتكرير اي كنسبة مكعب القطر الى

مكعب القطر انتهى وتوضيحه بعد ما ذكرناه في المقدمة الثالثة ان مكعب

الواحد واحد والذي حصل من ضرب الالف والثمانية في نفسه اعني مربعه

الف الف وستة عشر الفا واربعة وستون هكذا ومن



ضرب المربع المذكور في الالف والثمانية وهو العدد المذكور

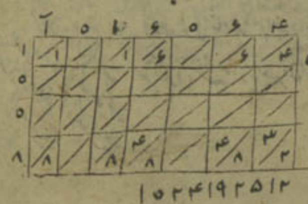
ويكتب بالارقام الهندية بعشرة رقوم هكذا ٩٢٥١٢

١٠٢٤١ وانما ابنت العدد المذكور بالرقوم بعد ذكره

باللفظ محافظة وصونا له عن تطرق التغيير اليه ووقوع الزيادة

والنقصان فيه ودفعا لتوهم ان تكرار لفظ الالف ثلث مرات

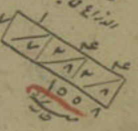
اولا ومرتين ثانيا لعل بعضه وقع من الناسخ وصورة الضرب هكذا



كما لا يخفى على من له دربة بضم الدال

وسكون الراء على وزن خطبة وهي

الحصل العادة والمراد بها ههنا



الوقوف والمهارة في علم الهندسة والحساب فاذا ازلنا كلا
من الجبل المعهود والقدر الذي اعظم الجبال والسبع اعني سبع عرض شعيرة
منزلة الكرة اي فرضناهما كرتين ونسبنا حجم الاولى الى كرة الارض وحجم
الثانية الى كرة قطرها ذراع يكون نسبة حجم اعظم الجبال الى كرة الارض كنسبة
حجم سبع عرض شعيرة الى حجم كرة قطرها ذراع وهذا مما لاريب فيه ولا يخفى
ان كلامه هذا كالتكرار لما سبق ولذلك ولانه يلزم من كون نسبة الارتفاع
الى القطر كنسبة السبع الى الذراع ان يكون نسبة كرة قطرها ذلك الارتفاع الى كرة
الارض كنسبة كرة قطرها السبع الى كرة قطرها ذراع وقع في عبارة كثير
من المحققين كتبت على الحاشية كالاستاذ الكل في الكل المحقق الطوسي طاب ثراه
في التذكرة والعلامة في التحفة ما يدل بظاهره لا بصريحه كما ستقف عليه عند
نقله على ذلك اي على ان نسبة حجم كرة الجبل الى حجم كرة الارض كنسبة حجم كرة
السبع الى حجم كرة الذراع واحالوه اي احالوا تماثل النسبتين المذكو
رتين بين احجام تلك الكرات على ما بينوه في مبحث الابعاد والاجرام مع انهم
لم يبينوا في المبحث المذكور الا تماثل النسبتين اللتين ذكرناهما اولا وهما نسبة
ارتفاع اعظم الجبال الى قطر الارض ونسبة سبع عرض الشعيرة الى الذراع واما
النسبتان الاخيرتان وهما نسبة الحجمين فلم يتعرضوا لبيانهما مع ان بيانهما
هو العمدة في اثبات ما هم بصدد اثباته من عدم خروج الارض بالجبال العظيمة
عن الكروية الحسية اذ به يظهر ان نسبة اعظمها الى كرة الارض في غاية الحقارة

ونهاية القلة

ونهاية القلة حتى كان الارض لم تخرج به عن الكروية الحقيقية فضلا عن الخروج
عن الكروية الحسية هذا وانا اذكر عبارة المحقق الطوسي في التذكرة واردفه
بكلام العلامة في التحفة ليكشف لك جلية الحال ثم اورد ما يخطر بالبال الكثير الاختلال
متوكلا على الكبير المتعال فاقول قال المحقق الطوسي قدس سره في الفصل الاول من الباب
الثاني من التذكرة ان جبلا يرتفع نصف فرسخ يكون عنده اعني عند الارض كخمس سبع عرض
شعيرة عند كرة قطرها ذراع بالتقريب ويتبين ذلك عند الوقوف على مساحة الارض
انتهى ثم قال طاب ثراه في اواخر الفصل الاول من الباب الرابع من الكتاب المذكور
واما ما وعدنا بيانه في صدر الكتاب وهو معرفة نسبة جبل يكون ارتفاعه نصف فرسخ
الى قطر الارض فنضرب خمسة الاف وثلثين فرسخا ويكون نسبة نصف فرسخ الى القطر
كنسبة الواحد الى ذا العدد ثم ناخذ شعيرات الذراع وهي مائة واربع وعشرون
واربعون ونقسم ذلك المبلغ عليها فيخرج خمسة وثمنون ويكون نسبة
جزء منها وهو خمس سبع عرض شعيرة الى ذراع كنسبة نصف فرسخ الى
القطر انتهى كلامه نور الله تربته ورفع رتبته وقال العلامة حشره الله
مع احبته في الفصل الاول من الباب الثاني من التحفة ان نسبة اعظم الجبال
الى الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث اليها كنسبة سبع عرض
شعيرة الى كرة قطرها ذراع تقريبا يتبين ذلك عند الوقوف على مساحة

الارض انتهى اقول ثم قال في البحث الثاني من الفصل الاول من الباب الرابع
من الكتاب المذكور واما ما وعدنا بيانه في صدر الكتاب من كون نسبة جبل
ارتفاعه فرسخان وثلث الى كرة الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة
قطرها ذراع فانه وجد فيه ان فرسخين وثلثا خمسة اميال بنصف فرسخ ها
بالتقريب الذي نسبته الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى الذراع
لان نسبة نصف فرسخ الى القطر كنسبة الواحد الى عدد ضعف فراسخ القطر
وهو خمسة آلاف فرسخ وتسعون اذ نسبة الانصاف كنسبة الاضعاف ولان
الخارج من قسمة العدد على شعيرات الذراع وهي مائة واربعة واربعون خمسة
وثلثون ونسبة الواحد الى المقسوم عليه كنسبة الخارج الى المقسوم يكون نسبة
عرض شعيرة بل خمس سبعها الى ذراع كنسبة خمسة وثلثين بل خمس سبعها الى العدد
المذكور اعني كنسبة الواحد اليه بل نصف فرسخ الى القطر وهو المطلوب انتهى كلام العلامة
وانا اقول نعم ما فعل القوم في اهمال النسبتين الاخيرتين اللتين
تصدى الشارح الفاضل لبيانهما ونعم ما فعل المحقق الطوسي رضه وتلميذه العلامة
من ترك التعرض لهما لعله فانه في هذا المقام مما لا يسمن ولا يغني من جوع
كما ستطلع عليه وان اردت تحقيق الحال واحببت تفصيل هذا الاجمال
فاصغ باذن قلبك الى ما يتلى عليك من المقال وكن ممن يعرف الرجال
بالحق لا الحق بالرجال اعلم ان مما يشهد به الفطرة السليمة وتذعن له

[illegible]

الفطنة

الفطنة القويمة ان خروج الكرة عن الكروية الحقيقية واتصافها بالكروية
الحسية انما يتفاوت اقطارها في الطول والقصر ولو بشيء يسير بحيث يقصر عن ادراكه
حس البصر ومتى خرج بعض من سطحها عن تشابه الكروي اما بالقرب
من مركزها وهو المعبر عنه بالتقعير والانخفاض او بالبعد عنه وهو المعبر بالنتوء
والارتفاع فقد تفاوتت اقطارها واندرست عن الكروية الحقيقية اثارها
لكنها لا تخرج عن الكروية الحسية اذا كان التفاوت المذكور حقيرا يسيرا بل لابد
من ذلك من كونه فاحشا كثيرا ولا ريب ان التضاريس الواقعة في الارض
من الجبال قد اخرجتها عن الكروية الحقيقية وغرض القوم انها لم تخرج بذلك
عن الكروية الحسية او التفاوت بين اقطار كرة الارض المنتهية الى
قلل الجبال وغير المنتهية اليها مقدار قطرها حقير جدا لا يظهر اثره لحس البصر
عند الاحساس بكرويتها اصلا لان قطر الارض الفان وخمسمائة وخمسة واربعون
فرسخا واعظم تلك الجبال ارتفاعا جبل ارتفاعه فرسخان وثلث فتفاوت
ما بين اقطارها [illegible] ذلك المقدار [illegible] لا ريب انه في غاية القلة ونهاية
الانحطاط [illegible] لا يظهر اثره للبصائر فضلا عن الابصار او هو كتفاوت اقطار كرة
قطرها ذراع بسبع عرض شعيرة كما سبق اليك بيانه ولاح عليك
برهانه فكما ان انتفاء ذلك الكرة لا يحس بخروجها عن الكروية بهذا التفاوت
القليل كذلك انتفاء كرة الارض يكون عند الاحساس بكرويتها ليقظ

هو [illegible] يتفاوت [illegible]

من ذلك الجبل فلا يخرج بها نظره عن الكروية الحقيقية فضلا عن خروجها عن
الكروية الحسية واذا لم يخرج الارض عن الكروية بذلك الجبل الاعلى فلا يخرج
بغيره من الجبال بطريق الاولى فان كلا منها اقل ارتفاعا منه فلا يجب
القرص وان كان بعضها ازيد امتدادا منه في الطول والعرض اذ [illegible]
اختلال الجبال بكروية الارض انما هو بحسب تزايد الارتفاع الموجب
لزيادة تفاوت الاقطار وتناقص اختلالها بذلك بحسب تناقص
ارتفاعها الموجب لتقرب ذلك المقدار فلو فرض ان شخصا ارتفع في
الهواء الى ان يحس بكروية الارض فهو كلما ازداد ارتفاعا
انتقص احساسه بارتفاع الجبال عن سطحها حتى يزول الحالة
الى ارتفاعا لا يحس
الا انه يزول احساسه بسائر الجبال وكلما كان منها اقل وان
كانت اعظم حجما فان الاحساس بارتفاعه يزول قبل زوال الاحساس
بارتفاع ما هو اعظم ارتفاعا منها وان كان اصغر حجما وبهذا يشتد تدرج
زوال الاحساس من الاقل ارتفاعا الى الاعظم ارتفاعا الى ان ينعدم زوال
الاحساس بكل التفاوت ويحس حينئذ سطح الارض متناسب المحدب
متشابه التقبيب لا يحس بالارتفاع ولا بالانخفاض في تقبيبه واذ

قد علم

واذ قد علم بما اسلفنا ان اعظم الجبال ارتفاعا ما هو على ارتفاع فرسخان
وثلث فذلك الشخص المرتفع اذا احس بكروية الارض يكون زوال احساسه
بارتفاع جميع الجبال قبل زوال احساسه بارتفاع ذلك الجبل كما سبق
وان كان بعض تلك الجبال اعظم حجما منه بكثير فان الجبل الذي حجمه اعظم وارتفاعه
اقل يزول الاحساس بارتفاعه كما قلنا قبل زوال الاحساس بارتفاع
ما هو اعظم ارتفاعا منه واقل حجما فان الخط الاقصر يزول الاحساس به
قبل الخط الاطول اذ لكل شيء غاية بالنسبة الى مقداره اذ الكلام فيما لم يعتبر
كما بينه اقليدس في مناظره فظهر انه كلما كانت النسبة ارتفاع الجبل الى قطر الارض
اعظم كان خروجه عن الكروية اكثر وان تزايد الجبل في البعدين
الاولين اذ قصد فيهما مع بقاء ارتفاعه على حاله لا توجب زيادة في
الاختلال بكروية الارض وبما قلنا قصد وهذا هو السبب في ان صار مطمح نظر
القوم في هذا المقام اعظم الجبال ارتفاعا لا اعظمها حجما فنسبوا ارتفاعه
لا قطر الارض ولم يلتفتوا اغراضهم الى نسبة حجمه لحجمها لعلمهم بان الجبل الذي
ارتفاعه فرسخان وثلث لو زاد في بعديه الاولين الى ان صار

اضعاف ما هو عليه الآن لكان انفلاله بكروية الارض كانفلاله
وهو على حاله من غير زيادة ولا نقصان ولهذا لم يلتفتوا الى فرضه
كرة ولا تصدوا لبيان ان نسبة حجم الكرة الارض ح اقل من نسبة
ارتفاعه الاعظم بما يقتضيه قاعدة التثليث بالتكسير لان ذلك
مما لا مدخل له في هذا المقام ولا ثمرة ولا زيادة في اتمام المرام ولا دخل
لهذه النسبة لحجم الجبل الى حجم في تقليل الخروج بالارض عن الكروية فان الخروج لها عن
ذلك هو تفاوت اقطارها بارتفاع اعظم الجبال وهو لم ينقص شيئا بهذه
الاعمال بل هو باق على حاله سواء فرض الجبل كرة ام لا وسواء كانت نسبة
الكرة الى الكرة مثلثة بالتكسير ام لا ومن نظر الى كلام القوم بعين البصيرة
وتناول عبارة التذكرة والتحفة بيد غير قصيرة لم يبق له ريب فانه
المحقق الطوسي ره وتلميذه العلامة لم يقصدا نسبة حجم الجبل الى حجم
الارض بل انما ارادا نسبة الجبل من حيث ارتفاعه الى كرة الارض من
حيث قطرها وقد ادى كل منهما ما وعده في صدر الكتاب وصدق
فيما احاط على مبحث الاجرام عن غير شك ولا ارتياب ومن ظن انه
فتن

ان اهمالهم في فرض الجبل كرة ونسبة حجمه الى كرة الارض ناش عن عدم تفطنهم
لقلة النسبة على ذلك الفرض لتحقيق ان يحتج عليه ان يعقل
النطق انهم عن مسئلة التثليث بالتكسير من اشهر المسائل ودليلها من اظهر
الدلائل ولكن لما لم يكن لها دخل فيما نحن فيه ضرب ذلك المحققون
عنها صفحا وطووا عن استعمالها في هذا المقام كشحا الا ترى كيف
ذكر العظماء جميعا في مبحث الاجرام الذي فيه نسب الاجرام فاستوفوا
قطر القمر ونسبوه الى قطر الارض ثم قالوا النسبة جرمها الى جرمها كنسبة
قطرها الى قطرها مثلثة بالتكسير فانما في هذا البحث فقط احتاجوا الى تجديدها
ظهر بان جعلوا ما شيئا لتنبيها والشيخ الفاضل شكر الله سعيه لما حمل
كلامهما على خلاف مرادهما وكانت نسبة ارتفاع الجبل الى قطر الارض
اكثر بكثير من نسبة حجمه الى حجمها لان الاوسط اكثر نسبة الواحد الى الف وثمانية
والثمانية تكسر الى حد الى العدد الكثير توهم في الشرح فرض الجبل
المذكور كرة ونسب حجمه الى حجم كرة الارض وتبين ان هذه النسبة

اقل هو من نسبة الاول الى القطر متوسطها ان بهذا العمل يمكن
تلك النسبة الحقيقية بصيرة كرة الارض الى الكروية الحقيقية فيعرض على القوم اوجسم
لعدم بيان ذلك طبق لم يتفحص بهذا العمل اصلا ولم يدر انهم هوا
الفن وخصوصا في تلك المحققين الذين كل منهما فريد الدهر ووحيد
العصر انما شانا وارفع مكانا من ان يغفلوا عن ما هو العمدة في
اثبات المرام الذي جعلوا ما هو الحق بالذكر في هذا المقام ولم يعرف
ان انطباق القوم بارسم الا بعد الشارح على عدم التعرض لذلك
الامر المهم نرجو الاعذار له من جانب واي سبب وهذا ايضا من غرضه
من العجب فتامل فانه بالتامل حقيق وبالله التوفيق والترجيح
الى عبارة الشرح واعلم ان ما ذكرناه من تساوي نسبتين
وما بينه عظم الجبال الى القطر ونسبة سبع عرض الشعيرة الى الذراع
انما يصح على الاطلاق في كل من القطر والذراع اختلفت بين
القدماء والمحدثين في الزيادة والنقصان كما عرفنا الاحتمالات

الاربعة الاول ان يوخذ الذراع على راي المحدثين والقطر على راي
القدماء والثاني ان يوخذا معا على راي القدماء الثالث
ان يوخذا معا على راي المحدثين الرابع عكس الاول بان يوخذ
القطر على راي المحدثين والذراع على راي القدماء فالحكم بتساوي
النسبتين المذكورتين لا يمكن صحته على كل من هذه
الاحتمالات الاربعة بل انما يصح على الاحتمال الاول وهو ما اذا اخذنا
الذراع على راي المحدثين اعني اربعا وعشرين اصبعا التي هي ثمانية واربع
وتسعون شعيرة والقطر على راي القدماء اعني الفين وخمسمائة
وخمسة واربعين فرسخا كما اشرنا اليه بل كما قررناه في صدر المبحث
وهو اخذناهما معا على راي القدماء وهو الاحتمال الثاني وانما
بعد عكسنا الامر بان اخذنا القطر على راي المحدثين
والذراع على راي القدماء وهو احتمال الرابع لتغيرت النسبة
اي لم يكن نسبة الارتفاع الى القطر كنسبة السبع الى الذراع بل
يكون كنسبة جزء من السبع الى الذراع وليس هذا بنفس نسبته



الارتفاع الى القطر اذ تغير النسبة المذكورة انما يكون
على الاحتمال الثالث والرابع فقط على ما سنوضحه واما على
الاحتمال الثاني فنسبة الارتفاع الى القطر كما هو لم يتغير وانما
تغيرت نسبة عرض الشعيرة الى الذراع لاختلاف الطول ثم ان تبين
تغير النسبة على كل من الاحتمالات الثلث وشرح ما قلنا فنقول
مثلا لو اخذنا بما اخذنا كلا من القطر والذراع على راي
القدماء كانت نسبة الارتفاع الى القطر وهي نسبة الواحد الى الف
وثمانية اعظم بكثير من نسبة سبع عرض الشعيرة الى الذراع اي
وذراع القدماء لان النسبة سبع عرض الشعيرة الى هذا الذراع بنسبة
الواحد الى الف وثلثمائة واربعة واربعين حاصل من ضرب
شعيراته في سبع الذراع عندهم
اي عدد اصابعه اثنان وثلثون اصبعا فهو مائة واثنان و
وتسعون شعيرة ولا يخفى ان نسبة الواحد الى الف وثمانية
اعظم بكثير من نسبة الى الف وثلثمائة واربعة واربعين

فان التفاوت

فان التفاوت بينهما ثلثمائة وستة وثلثون واما على كون
نسبة الارتفاع الى القطر كنسبة اي جزء الشعيرة الى الذراع
على هذا الراي فطريق ذلك يعمل الاربعة المتناسبة بان نجعل النسبة
[illegible] وهو الارتفاع الى القطر ومائة وخمسة واربعين
وهو عدد فراسخ القطر كنسبة عدد المجهول الى مائة واثنين
وتسعين عدد شعيرات الذراع فالمجهول احد الوسطين فنضرب
مسطح [illegible] الطرفين الى الوسط المعلوم ليخرج الوسط المجهول
[illegible] عدد شعيرات الذراع [illegible] الارتفاع ليحصل [illegible]
وثمانية واربعون [illegible] الى عدد فراسخ القطر بالسدس تقريبا
[illegible] فراسخ القطر عليه [illegible] كما يظهر من هذا الجدول
واما الطريقة التي عملها العوام للتسهيل فيقسم عدد فراسخ
القطر على مائة واثنين وتسعين عدد شعيرات الذراع ليخرج
ثلثة عشر وربع تقريبا ونسبة الخارج من القسمة الى المقسوم كنسبة
الواحد الى المقسوم عليه فنسبة ثلثة عشر وربع الى القطر كنسبة

واذا اعتبرت الارتفاع في تسهيل [illegible]
القطرين وجوار بعامة وستة وسبعون [illegible]
القطر بالتقريب السدس ايضا صح

وصورة القسمة هكذا

| | | ١ | ٣ |
|---|---|---|---|
| ٢ | ٥ | ٤ | ٥ |
| ١ | | ٤ | |
| ١ | ٩ | | |
| | ٦ | | |
| | ٣ | ٢ | |
| | ٣ | ٣ | |
| | ٢ | ٧ | |
| | | ٥ | |
| | | ٤ | ٦ |
| | | ٤ | ٩ |
| ١ | ٩ | ٢ | |

شعيرة واحدة الى عدد شعيرات الذراع بل نسبة ربع جزء
من ثلثه وخمسين جزءا من الف اربع وثلث نسبة الواحد الى القطر
كنسبة اربعة اجزاء من ثلثه وخمسين جزءا من عرض شعيرة الى
شعيرات الذراع فيكون نسبة ثلث فرسخ الى فراسخ القطر كنسبة
جزء وثلث جزء من الاجزاء المذكورة من عرض شعيرة الى ذراع فنسبة
ارتفاع الجبل الذي هو سبعة امثال ثلث فرسخ الى القطر الارض
كنسبة تسعة اجزاء وثلث من الاجزاء المذكورة من عرض شعيرة
الى ذراع وهو قريب من السدس وان اعتبرت الارتفاع
فرسخين والقطر كما مر فيكون نسبة فرسخ الى فراسخ
القطر كنسبة جزئين من الاجزاء المذكورة من عرض شعيرة
الى الذراع فنسبة الارتفاع الذي هو ضعفه من اجمال النصف
كنسبة اربعة اجزاء من الاجزاء المذكورة من عرض شعيرة الى الذراع
وهو يقارب الاولى واشار الى الاحتمال الخامس بقوله
ولكن يكون نسبة الارتفاع الى القطر اعظم من نسبة سبع

| | | ١ | ٣ |
|---|---|---|---|
| ٢ | ٥ | ٣ | ٥ |
| ١ | ٩ | ٢ | ٤ |
| | ٦ | ٢ | ٩ |
| | ٣ | ٧ | |
| | ٣ | ٥ | |
| | ٢ | ٤ | |
| | ١ | ٩ | ٢ |
| ٢ | ٩ | ٣ | |

عرض شعيرة الى الذراع لو اخذنا الذراع والقطر كلاهما على راي المحدثين
لان نسبة عرض الشعيرة الى الذراع على هذا سبع كنسبة الواحد الى الف ومائة
ونسبة الارتفاع اذا اعتبر فرسخين وهو سبعا القطر كنسبة الواحد الى [illegible]
وخمسة وخمسين ونصف ... ان القطر عند من اتى على المحدثين على ما
ذكره العلامة صاحب التحفة في التحفة الفان ومائة واربعة وستون فرسخا
تقريبا ونسبة الارتفاع اليه كنسبة الواحد الى ما ذكرناه اذ الواحد حسابا
للاثنين والنصف وذلك العدد نصف فراسخ القطر اذ الخارج من قسمة جملته
[illegible] وثمانين وثمنون واربعة اخماس كما يظهر من هذا الجدول
وهو نصف ذلك حصل ثمانمائة وخمسة وستون وثلثة اخماس ولا ريب
ان نسبة الواحد اليه اعظم من نسبته الى الف ومائة الا ان التفاوت
عندهم من نسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع اعني نسبة الواحد الى
الف ومائة ونسبة الارتفاع الى القطر على هذا الراي يكون
اقل منه على راي القدماء اذ التفاوت في النسبة فرع تفاوت المنسوب اليهما
وتفاوت المنسوب اليهما على هذا الراي اقل منه على راي القدماء واما
الاحتمال الرابع فقد اشار اليه بقوله ولو عكسنا الامر بان اخذنا
الذراع على راي القدماء والقطر على راي المحدثين لصار التفاوت
بين نسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع ونسبة ارتفاع اعظم الجبال

| | ٤ | ٣ | ٢ |
|---|---|---|---|
| ٢ | ١ | ٦ | ٤ |
| ٢ | ٥ | | |
| | ١ | ٥ | ٥ |
| | ١ | | |
| | | ٤ | ٤ |
| | | ١ | |
| | ٥ | ٥ | ٥ |

ولينه

الى القطر فما حشا رز ابدا على التفاوت بينهما على راى القدماء لان
نسبة السبع الى الذراع كنسبة الواحد الى الف وثلثمائة واربعة وعشرين
الحاصلة من ضرب القطر في سبعة ونصف ونسبة الارتفاع الى القطر كنسبة
الواحد الى ثمانمائة وخمسة وستين وثلثة اخماس كما مر
لكن هذا التفاوت الفاحش لا يورث تقريبا فيما ذكرناه في صدر
المبحث من ان نسبة التضاريس الى الارض اصغر بكثير من نسبة الشعيرة الى البيضة
يعني ان هذا التفاوت وان كان فاحشا لكن لا يخيل ان نسبة تلك التضاريس
التضاريس الى كرة الارض قريبة من نسبة الشعيرة الى البيضة بل تلك النسبة
باقية على ما كانت عليه من كونها اقل بكثير هذا وقد يوخذ في هذا المقام
حاشية منسوبة الى الشارح الفاضل وهذا لفظها يعني انا ذكرنا فيما بينا
من ان مساواة النسبتين انما يصح اذا كان الذراع على راي
الذراع على المحدثين والقطر على راى القدماء لا يورث تقريبا تاما
ذكرناه وما الا من مساواة النسبتين بل هي امر تحقيقي وفيه رد على
صاحب التحفة حيث قال في مباحث مساحة الارض بعد بيان مساواة
النسبتين بما ذكره المحقق وفيه تقريب اذ فرسخ القطر على راى
القدماء والشعيرات والذراع المحدثين انتهت الحاشية وقد ذهب
على العلامة ان مراده ان ما ذكره في بيان مساواة النسبتين لما كان

شعيرات الذراع

ذكر ط

على راى

مبنيا

مبنيا على اخذ القطر على راى والذراع على راى آخر لم يدل على تساويهما تحقيقا
لا عند القدماء ولا عند المحدثين بل التساوي المذكور على كل من الرايين
تقريبي فتدبر وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام زيادة على ما ذكره
الائمة الاعلام في بيان ذلك المرام ليكون كلامنا تفصيلا لما اجملوه
وتنبيها لما غفلوا عنه ولم ينبهوا او اشتبهوا له ولكن اهملوه مع انه
غير حقيق بالاهمال ولعمري لقد افرط الشارح الفاضل في التشنيع على
ذينك المحققين كما ترى وقد عرفت مما تلوناه عليك ان تشنيعه منعكس
عليه وبضاعته مردودة اليه وان المحققين المذكورين بريئان
من الغفلة والاهمال والله اعلم بحقيقة الحال والحمد لله رب
العالمين والصلوة على خاتم النبيين وآله الطاهرين الى يوم الدين

قد وقع الفراغ من تسويدها في سلخ [illegible] جمادى الآخرة سنة [illegible]
[illegible] المحتاج الى مغفورة [illegible]
لطف الله تعالى [illegible] ذنوبهم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين كريم

الحمد لله العليم الحكيم والصلوة والسلام على خاتم المرسلين واله المعصومين
قال المقدس سره المقصد الثالث في اثبات الصانع فيه اشارة لطيفة الى
ان العالم ما لا يتعلق القدح وانه سبحانه صانع لاي مخرج من اللبس
الصرف الى الليس اي من العدم البات الى الوجود والى ان في اثباته مسلك
لمي مفيد للعلم اليقيني المضاعف لا اني محض غير مفيد له وما قيل ان فيه اشارة
الا ان المسئلة هي ان الصانع موجود لما اشتهر من انه قضية اولية لا يصلح لان
يكون مسئلة علم من العلوم النظرية او مرجعها الى قولنا ما يكون موجودا بالضرورة
موجود البتة وفساده ظاهر وايضا ان الموضوع في العلم الالهي هو الموجود الخارجي
مطلقا والموضوع لا يكون محمولا لما تقرر من ان موضوع العلم لا يقع محمولا في
شيء من مسائله فعلى هذا يبطل ما قيل في توجيه القضية من ان القضية ههنا ان
ما يتصور فرد هذا المفهوم اي مفهوم الواجب المتصور على الوجه الكلي فهو
موجود في الخارج وهذا الكلام ايضا محتاج الى البيان وذلك لان القضية على
هذا التوجيه وان كانت مفيدة الا انها ليست مسئلة من الالهي ولا يخفى انه
يلزم على هذا عدم صحة جعل الموجود محمولا فيه نظر فيه ما لا يخفى ثم ان موضوع
العلم الالهي انما هو الموجود المطلق بما هو موجود مطلق وهو موضوع علم
الكلام وان كان لا مطلقا بل من حيث يبحث عنه على طريق قانون

الا ما تقرر من ان الواجب موجود ح

الكلام

وانما يكون كذلك لو كان بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري منافاة ذاتية
او غيرذاتية وليس فليس فالحق ان عدم وجود الجملة وعدم وجود كل واحد منها
ممكن بالذات وممتنع بالغير اما الاول فلان احاد هذه الجملة ممكنة واما فرضنا
وكذا ما هو المركب منها واما الثاني فلان الكلام في جملة فرض ان كل واحد من احادها
واجب لعلة فيكون عدم كل واحد منها ممتنعا بالغير وكذا عدم الكل من حيث هو كذلك
اذ لا يتصور عدمه الا بعدم هذه الامور المفروضة انها ممتنعة بالغير انتهى ثم ان علة
امتناع عدم الكل ليس يجوز ان يكون نفسه وذاته لا اجزاءه وان كانت مترتبة
لجواز ان تعدم انعدامها في ضمن انعدام الكل واستحالته بالنظر الى امكانه وجوازه وبالجملة
انه لا يرجع الى دليل اخذت فيها ابطال التسلسل والدور كما في فيه ما لا يخفى
اذ لا مساغ لاحتمال التسلسل على هذا المسلك وفيما وجهنا به البرهان كفاية عن
غير مؤنة زيادة البيان فيه ما فيه قوله وليعلم ا وليعلم ان تتميم جميع البراهين
التي لا يؤخذ فيها ابطال التسلسل مبني على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة
متناهية كانت او لا متناهية مترتبة كانت او لا مترتبة كممكن واحد في جواز العدم
واللاوجود دفعة والامر وصحة طريان الانتفاء بعد الوجود والتقرر وقبول
الليس الصرف بعد الايس حتى ان عدمها غير ممتنع بالنظر الى انفسها وبالنظر
الى اجزائها لجواز اجتماع عدمها وعدم اجزائها في نفسها وفي ضمن عدم الكل
لامكانها وجوازها الذاتية وامكان الكل وجوازه الذاتية وهو امر ظاهر مستبين
اذ من شأن جملة الممكنات من حيث لا يشذ عنها شيء كممكن ما جواز العدم واللا

وجود ح

والعدم

اخصر بدل

وبعبارة اخرى جملة الممكنات الصرفة كممكن واحد في جواز العدم اذ ليس علة امتناع عدمها بنفسها وهو ظاهر ولا اجزائها لجواز عدمها في ضمن عدم الكل لامكانه الذاتي فيجوز عدمها من غير لزوم محذور وجب بالذات ولا بالغير ولعل ابو نبظر ما قيل من ان جملة الممكنات لامكانها تحتاج الى علة بها يمتنع عدمها ويجب وجودها وهي ان كانت بنفسها او اجزائها لزم ان لا يحتاج الممكن الا الى علة في وجوده وعدمه وان كانت خارجة عنها ممكنة لم يكن المفروض جميعا جميعا فالجملة كممكن واحد في جواز العدم وصحة الانتفاء من غير لزوم محذور لا بالذات ولا بالغير وقد عرفت فساد ما قيل ان عدمها انما يمتنع بالعلة التامة لا بالعلة الواجبة بالذات والعلة التامة موجودة هنا وهي الاجزاء بان الاسر كل واحد منها واجب بالاخر الا ماله نهاية فلابد من اخذ ابطال التسلسل والدور معا احسن بتدبره ولا تكن من الغافلين فانك لا تحب الافلين نعم لو كانت هنا شي ولم يكن دعوى البداهة مسموعة فلا محالة يكون من قبيل الاولوية الذاتية وستسمع انشاء الله تعالى ما فيه كفاية المكتفي وشفاء المشتفي ومنه ليظهر فساد ما قيل ان الممكن على ما قالوا لا يقتضي الوجود ولا العدم بذاته اقتضاء تاما ويجوز ان يقتضي ذاته الوجود مع شرط عدمي او وجودي غير مستند الى ذاته او يكون اقتضاؤه الوجود غير تام ويتم بانضمام امر آخر ويكون هذا الاقتضاء لافادة الرجحان كافيا ولا في صحته ١٢ اذ قد يحكم كل عاقل بعد ملاحظة تلك المقدمة ان ليس ح وسع شي من الممكنات امتناع عدم شي منها وايجاب وجوده واذ ليس فليس ح وسع شي منها ان يكون مبدا لشي منها فلا جرم ان يكون لها مبدا خارج عنها والمبدا الخارج عن جميع الممكنات

انما هو الواجب

انما هو الواجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى ان جملة الممكنات انما يمتنع عدمها ويجب وجودها بامر خارج عنها ضرورة انها بنفسها لا يمتنع عدمها ولا يجب وجودها ولا بشي من اجزائها لان انعدام الكل الجزئي في ضمن انعدام الكل ممتنع فلابد لها في تحصيل الاجزاء والى تحصيل الكل فانما يجب بموجود خارج عنها وهو الواجب بالذات **قوله** من اجزاء الممكنات ١٢ لا شبهة في صحة ما قيل من ان جملة الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة موجدة لها اذ بملاحظة ان جواز العدم وصحة الانتفاء مستوعب لجميع احاد الممكنات الصرفة متناهية او لا متناهية وليس ح وسع شي منها ان يكون علة لشي منها يحكم كل عاقل بان لابد ان يكون لها علة بالذات اي يكون كل واحد منها بتاثيرها في وجوده من دون ان يكون لشي منها علة بالوقف ومالواسطة وعلى الاطلاق اي يكون الجملة وكل واحد من احادها بتاثيرها من حق ان يكون بغيرها تاثير من شي منها او شركة في تاثيرها فيه فلو كان الجزء الجزء من الممكنات الصرفة علة لها لكان علة لاجزائها واحادها بالاسر فيلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله وهو محال فلابد من ان يكون علة جميع الممكنات خارجة عنها واجبة الوجود بالذات **قوله** ولا في صحة ما قيل ١٢ اه لا شبهة في صحة ما قيل من ان لا يمكن علة ما من الممكنات منشأ لامتناع العدم ولا منشأ لايجاب الوجود اذ جواز العدم والهلاك مستوعب لجميعها بالاستغراق الشمولي متناهية او لا متناهية فليس ح وسع شي منها عليه شي منها فلابد من ان يكون علة الممكنات خارجة عنها واجبة بالذات **قوله** ولا في صحة ١٢ اي لا شبهة في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق واجب الوجود بالذات لم يتحقق موجود اصلا اذ ليس ح وسع شي من الممكنات ان يترجح بنفسه ولا لممكن آخر اذ هو في حكمه فلا يحصل ممكن حتى يحصل ممكن آخر وبعبارة

او عن ادة وجوده العدم والهلاك يستوعب لجميع الممكنات بالاستغراق الشمولي لا يجوز
ان يستقل شيء منها لا بنفسه ولا بغيره من الممكنات لا في الوجود ولا في الايجاد
ان لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وقد جوز مثل هذا الدليل
بانه لولا الممكن ما هو الواجب بالذات لم يتحقق موجود اصلا والا لزم
ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لعلة او علة على هذا التقدير لا يجوز ان
يكون واجبا بالذات لانه خلاف المفروض ولا الممتنع وهو ظ فيكون ممكنا
حكمه حكم معلوله ولزم الدور او التسلسل والكل ملزوم لترجيح احد طرفي الممكن على
الآخر لا لعلة وهو محال بالبداهة وجه اللزوم ان علة هذه الممكنات المتسلسلة وغير
المتسلسلة على هذا التقدير يجب ان يكون اما تلك السلسلة او جزء منها وكل واحد
منهما لا يمكن ان يكون له علة او حينئذ يتحقق الممكن بلا علة والا لزم تقدم الشيء
على نفسه ولا نعني بترجيح احد طرفي الممكن على الآخر بلا علة الا هذا فلو انحصر
الموجود في الممكن لم يتحقق موجود لامتناع علته ومن لم يتحقق موجود وقد وقع
العدم بلا علة اذ علة عدم الممكن عدم علة وجوده وليس لوجوده علة حتى
يكون عدمها علة لعدمه قوله ولاثبات هذا المطلب منهج آخر الخ ولعل
هذا منهج المتكلمين المحققين الذين يستدلون بالممكن الموجود على اثبات
الواجب تع ويشاهدون انوار بصائرهم في كل ممكن وجهه الكريم و
يسمعون باذانهم الواعية من كل ممكن انه يشهد بلسان حاله بوجود واجب
الوجود بالذات قوله بانه لو اي يمكن ان يوجد ممكن ما من الممكنات
الصرفة بالامكان الوقوعي ويستدل به على وجوب الواجب بذاته اولا
يمكن ذلك فوقوعه الا بامتناع عدمه ووجوب وجوده ولا يتصور ذلك من
نفسه ولا من ممكن آخر او جميع الممكنات متناهية كانت او غير متناهية
لانه حكم في العدم الثابت والهلاك المطلق وليس له وسع شيء انه منها

ان يترجح

ان يترجح او يرجح شيئا منها فضلا عن ان يحيل ذلك العدم ويمنع ذلك
الهلاك المستوعب لجميع افرادها بالاستغراق الشمولي فلا بد من ان يكون هناك
واجب الوجود بالذات تع وتقدس ولعل اليه ينظر ما قال بعض اعاظم
المتألهين من المتكلمين الممكن الموجود بما هو ممكن الموجود ادل على وجود الواجب
بالذات منه على وجود نفسه وانا ارى من كل شيء الواجب بالذات
اولا قوله ما جرى الطرق الخ ولا اظن احدا ابيا لم يمنع تلك المقدمة
٢ الواجب تع على اي وجه شئنا ما وتأمل تلك الطرق بفكرة الصائب فيكفيك في اثبات الواجب بالذات
تعالى ما ذكرناها في هذا المنهج وبيت نظره ويقعد لحصوله وقد قال سبحانه
وتع سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فلا نطول
الكلام في هذا المقام وارجو من ... ان لا يبيت فكره في اندفاع ما اورده المحشي
الفخري عليه بالاطناب والتفصيل اذ لا مجال لشيء منها كما لا يخفى ثم ما قال والظ
ان هذا المستدل تفطن بما يتوجه على الدلائل المذكورة حيث قال الخ
والغرض من هذا التطويل الخ وحمل قوله وقال كلا منها لمشتغلة الخ ناظرا اليه وهو
كما ترى اذ تعلق هذا ودفع توهم ربما يتوهم من انه لما كان كل واحد منها دليلا
قاطعا وبرهانا ساطعا في اثبات هذا المطلب العالي كان لواحد منها كفاية في
تحصيل العقل المستفاد في هذا المطلب العالي ولم يكن حاجة الى ذلك التطويل وا
والاطناب بل ربما يخل بالمراد اذ قد يتوهم من الاطناب خلاف ذلك
فدفع ذلك التوهم واكده بقوله فان كلا منها لمشتغلة الخ وفيه اشارة
الى ان النفس بعد مرتبة العقل المستفاد تفوز مرتبة عين اليقين بل حق اليقين
كيف لا وكل واحد من تلك الدلائل على ما اورده الماتن كالشمس في رابعة النهار

المحشي الخونس

وما ذكر بعضهم من ان فيه اشارة بل دلالة على ان الايمان يقبل الشدة
كما هو مذهب بعض المتكلمين فلعل له وجه ثم قال وهما استدل على هذا المطلب
في رسالة مفردة انه لو كان جميع الممكنات الصرفة بكون نسبة الوجود والعدم
اليه والى كل واحد من اجزائه على التسوية ويكون باعتبار مهيتها غير متصفة با
لموجودية فلم يتصف شيء منها بالموجودية فلو لم يرتبط المهية الممكنة با
لوجود الحقيقي الذي هو واجب باعتبار ذاته لم يتصف بالموجودية وبذلك ظهر وجه
واجب الوجود لذاته وكونه عين الوجود الحقيقي انتهى مقالته بعبارته واقول
فيه بحث ظاهر اذ كون نسبة الوجود والعدم الى مهية كل ممكن بالتسوية لا يستلزم
ان لا يتصف شيء منها بالوجود وغاية ما لزم ان لا يتصف واحد منها با
لموجودية بذاته وهذا لا ينافي ان يكون كل منها معلولا للآخر بطريق التسلسل
وبطلانه غير ماخوذ فيه فلم يلزم عدم اتصاف شيء منها بالموجودية في نفس
الامر فلم يلزم وجود الواجب بالذات انتهى كلامه بعبارته وهو على ما ترى
اذ قد اخذ هذا المحشي المحقق استيعاب تساوي نسبة الوجود والعدم الى كل
واحد من احاد الممكنات الذاهبة ولو الى ما لا نهاية له بالاستواء الشمولي فكيف
يتصور لشيء منها ترجيح شيء منها والذي يترجح ومن اين يحصل له الترجيح حتى
يتاتى له ان يرجح شيئا آخر ويرجح كل منها الآخر الى ما لا نهاية له انما كوزه
العقل اذا اعتبر استناد بعض الممكنات الى بعض مفصلا بان يلاحظ ترجيح
هذا من ذاك وذاك من ذلك وهكذا الى ما لا نهاية له اذ بهذا الطريق لا
لا يحيط بجميعها لعدم تناهيها فلا يظهر التخلف عنده اما اذا لاحظها جميعا اجمالا
كما اخذها المحشي المحقق وعلم ان شيئا منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل واحد

ترجح

الآخر منها

الآخر منها بالفعل فلا يمكن ان يتادي الى المطرف حكم الوسط لا يحصل شيء منها بالفعل حتى
يحصل ثم الآخر فلا يوجد شيء من الممكنات اصلا كيف وانه لو ذلك وقد تحقق ان الممكن
الموجود ملابسة ما بالقوة لا يعقل منها ان يؤثر في الوجود والكلام في الممكن وهو
بعد ما شم رائحة الوجود وبهذا قال اي ان التاثير في الايجاد انما يتاتى عما هو
البريء عن ملابسة ما بالقوة اصلا وهو صفة الاول الواجب بالذات ثم شانه
نعم لو لم يمكن دعوى البداهة في تلك المقدمة مسموعة لابد من ابطال الاولوية الذاتية
اذ لو كان احد طرفي الممكن راجحا على الآخر لذاته رجحانا غير منته الى حد الوجوب
لم يتم تلك المقدمة ولم يتم شيء من البراهين المقامة على اثبات الواجب
لجواز ان لا يوجد الممكن بذلك الرجحان فرجح لا يلزم وجود الواجب بل وجود
ممكن راجح وجوده على عدمه ولا يظهر استحالته باصل النظر اذ لا قدم
ترجيح الراجح لا ترجيح بلا مرجح وقد ابطلوا الاولوية الذاتية بوجهين
احدهما انه اذا كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته كان عدمه
مرجوحا بالنظر الى ذاته بالضرورة فيكون عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان رجحان
احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر ومرجوحيته يستلزم امتناعه لان
امتناع العدم ترجيح المرجوح بديهي فرجحان الوجود بالنظر الى ذاته يستلزم
امتناع العدم بالنظر الى ذاته وهو يستلزم وجوب الوجود فما فرضناه غير منته
الى حد الوجوب يكون منتهيا اليه هف مع انه لم يظهر رد عليه امور منها النقض
بتساوي وجوه طرفي الوجود والعدم لجريان الدليل فيه وتخلف مقتضاه
عنه ومنها انه ان اراد ان الطرف المرجوح ما دام مرجوحا ممتنع تحققه لا لمرجح
فهو ح ولكن لا يلزم كون الطرف الآخر واجبا بالذات كما لا يلزم من امتناع
وقوع احد الطرفين لا لمرجح عند التساوي وجوب الطرف الآخر وان اراد به

منه

ان الطرف المرجوح ما دام مرجوحا ممتنع تحققه بمرجح يرجحه فهو مرجوح او
او لكل ممكن علة بها يجب وبعدمها يمتنع لما ذكر ان يرتفع اجتماعهم
بتحققها لا يتحقق ان لم يقع جزؤه لكن يمنع ان مقابله ليتم لم يقع لزم
ارتفاع النقيضين والا لزم جواز ارتفاعهما والكل باطل واما النقض
بجواز ان يتخلف مقتضى الدليل عنه او ليس مقتضاه الا امتناع وقوع
التساوي وهو غير واقع فان الممكن يمتنع ان يقع على التساوي لا في نفس
الامر اما مع وجود علة او مع عدمها فيجب وجودها او عدمها فكذا ما هو
معلول واحد منهما فلا يكون فيها تساو في احدهما الا نحو وليس لك ان تقول
لما جاز ارتفاعها بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الاولوية الذاتية بالغير وليس
مقتضى ذات الممكن ليكون تساو ارتفاعها بالغير محوا لخلاف الاولوية فانها
لما كانت مقتضى الذات للممكن لم يجز ارتفاعها بالغير والا لزم تخلف
مقتضى الذات عن الذات وهو باطل قطعا لانا نقول اولا انا لا نم ان ارتفاع
احد الطرفين الراجح يلزمه لجواز ارتفاع النقيضين وانما يكون كذلك لو كان
امكان وقوع كل واحد من الطرفين ملزوما لامكان تحقق الطرفين معا وليس
كذلك اذ كل واحد من الوجود والعدم ممكن التحقق لكل ممكن وليس تحققهما
معا ممكنا لواحد منه فلا يلزم من امتناع تحقق الطرف المرجوح وعدم تحقق
وجواز انتفاء الطرف الراجح جواز ارتفاع النقيضين وثانيا قد تبين
في موضعه انه لا منافاة بين الوجوب او الامتناع الغيري وبين الامكان
الذاتي وان الممكن اذا وجب وجوده او امتنع كان كما كان باقيا على
امكانه والا لزم الانقلاب فهذان لو تما لدلا على ان مقتضى الدليل
المذكور المفروض هو امتناع تحقق تساوي الطرفين تخلف عنه وانما يكون

كذلك لو كان

كذلك لو كان تحقق تساوي الطرفين ملزوما لارتفاع الامكان الذاتي الذي
هو التساوي المذكور وليس كذلك وثالثا ان كلامنا ليس الا في الممكن الذي كان احد
طرفيه اولى به نظرا الى ذاته من غير ان يكون له اقتضاء اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يقتضي
ذاته وجوده وعدمه فكان التساوي ليس معلولا لذاته كما ان الاولوية لاحد طرفيه
ليس معلولا لمقتضى لذاته فلا يلزم من زوال الاولوية الذاتية بتحقق علة الطرف
المرجوح تخلف مقتضى الذات كما لا يلزم من زوال التساوي بعلة احد الطرفين
تخلف مقتضى الذات كما اعترف به هو على ان هذا انما يوجب ذلك لو كانت
الاولوية الغيرية ملزومة لارتفاع الاولوية الذاتية وليس كذلك لما قد مر من
ان الوجوب والامتناع الغيري ليس ملزوما لارتفاع الامكان الذاتي الثاني
من الوجهين ان ذلك الممكن الراجح احد طرفيه بالنظر الى ذاته اذا ارتفع وجوده
مثلا الذي هو اولى بالنظر الى ذاته فان كان هو علة له لزم تقدمه على نفسه ضرورة
ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وفيه انهم فسروا العلية بالاستتباع وجوزوا
استتباع الموجود المعدوم وبالعكس فلا يلزم من عليته لنفسه شيء من المحذورات
والجواب بالفرق بين الفاعل المؤثر وبين سائر العلل الناقصة اذ البديهة شاهدة
بان الموجد المؤثر في الشيء لا بد من ان يكون متقدما عليه بالوجود بخلاف سائر العلل
لا يخلو عن شيء اذ دعوى البداهة في مقام هو معركة آراء العقلاء غير مسموعة هذا
وان لم يكن علة له كان موجودا بلا سبب فهو جائز العدم لامكانه فيلزم جواز
انعدام الشيء من غير سبب بنقيضه كما قال الفارابي لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب
ويكون مبدؤه ما ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء نفسه وهو فاحش واما صحة
عدمه بنفسه وهذا افحش وفيه انه ان اراد بصحة عدمه بنفسه امكانه الذاتي

مع قطع النظر عن تحققه في نفس الامر فلا نم انه فاحش فضلا عن كونه افحش وان
اراد صحة وقوعه في نفس الامر فلا نم ان هذا ايضا من هذا الجائز ان يكون لشي امكانه
لذاته ومع ذلك يمتنع تحققه في نفس الامر لامتناع تحقق علته كعدم العقل الاول وما
اورد عليه العلامة الدواني بقوله وفيه نظر اما اولا فلان وجوده لما فرض لرجحانه
على عدمه فلا يحتاج الى سبب لاستناده الى الرجحان الناشي عن الذات من غير افتقار
الى علة واما ثانيا فلان وجوده لما كان مستندا الى الرجحان فعدمه انما يكون
بزوال ذلك الرجحان عن الذات وقد يكون ذلك الزوال بسبب يقتضيه كوجود مانع
فلا يلزم صحة عدمه بنفسه لا يقال الرجحان اذا كان مقتضى الذات لم يجز زواله لحدوث
سبب وان لم يكن كذلك ينتقل الكلام اليه لانا نقول يجوز ان يكون الرجحان مستندا
لا رجحان الرجحان وهكذا الى غير النهاية من غير ان يتحقق وجوب لشي في المراتب
اذ لم يثبت بعد ان الشي ما لم يجب لم يوجد فكما انه يوجد لرجحان الوجود من
غير وجوب كذلك يوجد الرجحان لرجحان الرجحان من غير وجوب ولا يمكن تتميمه
بانه حينئذ لا يكون وجوده مستندا الى الرجحان الذاتي فيبطل الفرض مع انتفاء المانع
اذ يجوز ان يوجد بالرجحان وانتفاء المانع فيستند بالآخرة الى اثبات الواجب
ففيه ان قوله لا يحتاج الى سبب لاستناده الى الرجحان الناشي من الذات من قبيل
قولك ان ما يحتاج الى علة لاستناده الى علة اخرى وهو كما ترى وان الرجحان الناشي
عن الذات ليس نفس الذات ولا جزءا فيكون غيرها فلو كان الذات مستندة
اليه لم يكن المفروض منتهى سلسلة الموجودات الممكنة منتهاها والمفروض خلافه
ثم لو سلمنا ان اقتضاء الذات الرجحان انما هو بالرجحان وهكذا الى ما لا نهاية
له لزم التسلسل وهو مناف لما نحن فيه من ان من الجائز ان يوجد الممكن

بدون الواجب من غير لزوم الدور والتسلسل وان هذا الممكن ان لم يكن
محتاجا الى علة كان موجودا بلا سبب وهو عين ما ابطل في الشق الثاني من الترديد
وليس الكلام ما يوجب بطلانه فلا يكون الاول من هذين النظرين مزاحما للكلام
ليكون اعتراضا عليه ثم ان الرجحان الناشي عن الذات ان جاز زواله بامر
وجودي او عدمي يكون ذلك لرفع تحققه في تحققه فلم يكن ذاتيا والمفروض
خلافه هف وان لم يكن كذلك الا بزوال الذات لزم منه كون عدم
الذات الذي لا يمتنع زواله لها الا بذاته بنفسه وهو المطلوب وايضا ان الكلام
في ممكن يوجد بلا علة عارضة عنه فهو ان كان يوجد لكون ذاته علة لوجوده
لزم تقدم الشي على نفسه وان كان يوجد لا لعلة لزم جواز ترجح المرجوح على
الراجح بلا مرجح اذ من البين ان عدم هذا الممكن لو كان لعلة لكان لرفعه
وهو خلاف وجوده فلا يكون المفروض منتهى السلسلة منتهاها هف وفيه ان
الامكان الذاتي للشي ليس يلزم ما لو وقع في نفس الامر
ولا الجواز ووقوعه فيه فلا يلزم من جواز عدمه الذاتي جواز
عدمه في نفس الامر بلا علة كما مر ثم ما قال من قوله والتحقيق انه على تقدير
وجوده بالرجحان يكون متصفا بالوجود لا يكون عينه ويكون الذات مقتضيا
للرجحان الا ان اقتضت به فيكون علة اذ لا معنى للعلة الا ما يترجح المعلول به فيكون علة
لا تقتضيه نفسه بالوجود ولما فرض عدم بلوغه الى حد الوجوب يجوز عدمه مع
بقاء الرجحان اذ لو لم يجز مع بقائه كان بالغا حد الوجوب وقد فرض
عدم بلوغه اليه هف فيجوز عدمه من غير سبب هذا هو تحقيق كلام المعلم
الثاني وبه ما اسلفناه كلام جدلي فليدرك ففيه انه ان اراد بقوله

وفيه بحث

العلامة الدواني ره

لو لم يكن عدمه مع بقائه كان بالقياس الى الوجوب اذ لو لم يكن ممكن العدم لذاته
كان واجبا لذاته فهو ممنوع الا انه لم يلزم منه كونه ممكن التحقق بدون علة وان
اراد به انه لو لم يكن ممكن الوقوع لا لذاته ولا لغيره لزم ذلك فهو ممنوع
اذ امتناع عدم الشيء لامتناع علته ليس طرفا للوجوب وجود الله تعالى والا
لكان العقل الاول واجبا بالذات فان قلت علية الشيء لنفسه جائز بل
واقع فان المجموع المركب من الواجب والممكن فانه ممكن لافتقاره الى الاجزاء
ولا علة له سوى نفسه لان جزءه لا يكون علة له لافتقاره الى سائر الاجزاء ولا الخارج
عنه فتعين ان يكون نفسه فلا يكون علية الشيء لنفسه ممتنعا قلت ان اردتم
بالعلة العلة التامة يعني جميع الاجزاء التي يتوقف ذلك المجموع على كل واحد
منها فلا محذور فيه لانه يتوقف ذلك المجموع على كل واحد منها لا يستلزم توقفه
على المجموع ليلزم تقدم الشيء على نفسه وان اردتم بالعلة العلة الفاعلية المستقلة
بالتأثير فهو ممنوع اعني الواجب ادما فوق المنع ان جزءا الا الواجب بالذات ثم
اذا كان المجموع منحصرة في الواجب ثم وما يستند اليه ابتداء او انتهاء
وبالجملة كون الشيء علة تامة لنفسه ليس بمستحيل بمعنى … على اطلاقه بل واقع
في المجموع المركب من الواجب والممكن الذي لا يجب تقدمه على معلوله واما
كون الشيء علة فاعلية لنفسه او ما في حكمها مما يجب تقدمه على معلوله فهو مستحيل
بالضرورة ح يلزم تقدم الشيء على نفسه فالمعارض ان اراد بتجويزه علية الشيء
لنفسه العلة التامة يعني جميع الاجزاء كان مجموع المركب من الواجب والممكن
قلنا انه علة هذا المجموع نفسه ولا يلزم خلاف ما ادعينا اذ ليس كلامنا
في علة تامة كذلك بل كلامنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتأثير فلا يكون كلامه
المذكور في موضع المعارضة خاليا بها وان اراد به العلة الفاعلية المستقلة

بالتأثير

بالتأثير فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يفيد وليعلم انه قد يكون علة جزءه وقد يكون
علة لوجه لكونه وهو ان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال
عليه مثل الكل والمجموع وقد يؤخذ مفصلا وهو بهذا الاعتبار كثير واللفظ الدال عليه
مثل هذا وذاك وهما مختلفان في الحكم اذا علمت هذا فنقول ان ترجح وجودهما
معا هو بهما مأخوذا لا معا لاحتياج الكل الى كل واحد من جزئيه ويكفيان لها
علة لانه يترجح وجود مجموعهما بهما ولو نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه
ممكن لنفسه فقلنا انهما بهذا الاعتبار اثنان واجب بذاته وممكن موجود به لا ممكن
واحد ثم اورد على الحصة الدور … ان كل واحد منهما موجود
فيهما موجود ان فرض انتفاء المتعدد وانتفاء الواحد وان كان ما بالاسر موجود ممكن
لا بد له من علة والعلة اما كان او متعددا مجملا او مفصلا فاذا اخترنا الواجب
والمنع الاول … موجود لا بد له من علة وليس شيء آخر
يصلح لها … انهما موجودان معا فان عني
كل منهما فلا نم انهما موجودان معا فان الاعتبر كل واحد منهما من الطرفين المتقدم
عليهما طبعا وان اردت انهما موجودان لهما حقا المتقدم طبعي على … فهو ممنوع
وانما يكون كذلك لو كان تقدم كل واحد … وليس … وفيه كلام
طويل انه يكون من الكتب المطولة لا فائدة في ذكره فمن اراد فليرجع اليها

المقصد الخامس في صفاته اي في صفاته الثبوتية والسلبية

واعلم ان نفس حقيقة وجوب الوجود الواجب هو هوية البسيطة يعني الوجود البحت
الحقيقي القائم بذاته المقدس عن جميع القيود والحيثيات المنزه عن كل
وجوه التركيب والتكثر والاعتبارات وانه عين العلم بذاته وعين القدرة بذاته

والارادة بذاته والحكمة بذاته وان جميع صفات الجمال والجلال وكل سمات العز

والكمال وقاطبة اسمائه الحسنى التحميدية والتمجيدية راجعة لا محض مرتبة الواجب

بالذات بمعنى ان الآثار المترتبة على الصفات الزائدة على ذات غيره الوجوب بذ

كلها مترتبة على نفس ذاته الاحدية بالاعلى وان نفس حقيقة الواجب بالذات

مطابق حملها ومصداق حملها لا انها قائمة بذاته الاقدس قيام الا

وصاف بالموصوف والاعراض بالموضوع ولا ان الصفات التمجيدية بازاء

الحيثيات الوجودية والسمات التمجيدية بازاء الحيثيات العدمية فهو وجود

بحت حقيقي بذاته وموجود حق بذاته وجوب بذاته وواجب بذاته ومتشخص بذاته

ومتشخص بذاته علم وعالم بذاته قدرة وقادر بذاته وارادة ومريد وحكيم بذاته

حي بذاته سميع بذاته بصير بذاته احد واحد بذاته صمد بذاته جواد وحق

وحق مطلق بذاته ولا تعدد ولا تكثر لحيثية الاحدية بوجه من الوجوه كما قامت

عليه البراهين العقلية القطعية ودلت عليه الدلائل النقلية اليقينية وعليه المحققون ويشير

اليه كلامه صريحا وفحوى ومن الصفات الثبوتية القدرة واعلم ان

القدرة تفسيرين احدهما كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل والترك بالقصد

وثانيهما كون الفاعل بذاته بحيث اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل ولا

شك ان المعنيين متلازمان لحسب المفهوم ولحسب التحقق وان من قال بالمعنى

الثاني لابد له من القول بالمعنى الاول البتة اليس اذا كان الفاعل بحسب نفس ذاته

بحيث اذا كان شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل كان لا محالة بحسب نفس ذاته

يصح منه الفعل ويصح منه الترك وان وجب الفعل مع وجوب المشية ووجب

الترك

الترك مع وجوب اللامشية ودوام وجوب وجوده وامتناع عدمه من تلقاء دوام

وجوب المشية لا يصادم صحة الفعل والترك بالنظر الى نفس ذات الفاعل كما نص عليه

الشيخ في الهيات الشفاء بعد ان عرف القدرة بانها هي الحالة التي للحيوان بها يكون

ان يفعل وان لا يفعل بحسب المشية وعدم المشية وزوال العوائق وان هذه قد يقال

لها القوة وقال وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن انها

لا تكون موجودة الا لما من شانه ان لا يفعل ومن شانه ان لا يفعل فان كان من

شانه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان

هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا

قوة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة فهذا الا انه دائم الارادة لا يتغير ارادته

وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك لان

حد القدرة التي يؤثرون ان يحدونها به موجود هاهنا وذلك لان هذا يصح

عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشأ وكلا هذين شرطيان اي انه اذا

شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانهما داخلان في حد القدرة على انهما شرطيان

وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملي

فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق لكنه لا يشاء وقتا ما

وانه اذا كذب انه لا يشاء ذاته البتة يوجب كذب قولنا اذا لم يشأ لم يفعل فان هذا

يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل فاذا صح انه اذا شاء

فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا

لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم انه لا يشاء وقتا ما

وهذا بين لمن عرف المنطق انتهى عبارته وقال الفاضل الرازي في المباحث المشرقية

اذا كانت ارادته تعالى ازلية الوجود لم يكن تلك الارادة قصداً الا التكوين لان
القصد الا التي يمتنع تعلقه بعد حصول ذلك الشيء فثبت ان ارادته تعالى ليست
عبارة عن القصد بل الحق في معنى كونه تعالى مريداً انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل
نظام الخير الموجود في الكل انه كيف يكون وذلك النظام لا محالة يكون كائناً مستفيضاً
وهو خير غير مناف لذات المبدأ الاول فيعلم المبدأ بفيضانه عن ذاته انه غير مناف
لذاته هو ارادته لذلك ورضاه ثم اذا حققنا حكمنا بان الفرق بين المريد وغير
المريد سواء كان في حقنا او في حق الله تعالى ما ذكرنا فان ارادتنا ما دامت متساوية
النسبة الى وجود المراد وعدمه لم يكن صالحة لترجيح احد طرفي المراد على الآخر
واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح بالنسبة الى العدم وثبت ان الرجحان لا يحصل
الا عند الانتهاء الى حد الوجوب لان الارادة بمجازمه انما تحقق عند [illegible] عند ذاته
تعالى وهنالك قد صارت موجبة للفعل فاذن ما بقي من الفرق بين الموجب والمختار
ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل
لما بينا ان الارادة متى كانت متساوية النسبة لم تكن جازمة وهناك يمتنع
حدوث المراد ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين
سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون
عالماً بصدور الفعل الغير المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه
كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلاً لكن الفعل لا يكون ملائماً بل منافراً مثل
الملجأ على الفعل فان الفعل لا يكون مراداً وهذا يدل على انه ليس من شرط كون
الذات مريداً قادراً امكان ان لا يفعل ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل
الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع كان علم الله تعالى غير مطابق للمعلوم
فكان علمه جهلاً وذلك محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال

فوقوعه

فوقوعه واجب لاستحالة وقوعه على طرفي النقيض مع ان الله تعالى مريد له فاعل عليه
فعلم ان امكان ان لا يكون ليس شرطاً لكون الفعل مقدوراً ومراداً انتهى عبارته
وقال في فصل آخر بعده ان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل وان شاء ان
لا يفعل لا يفعل ويجب ان يعلم انه ليس من شرط صدق هذه القضية الشرطية ان يصدق
الحملية بمعنى يصدق انه شاء ان لا يفعل ولم يفعل لان الفاعل انما يكون فاعلاً بالفعل
حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل ولم يفعل فعلمنا
ان صحته وصدقه بالفاعلية ليس لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والا انه تعالى
لا يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل ولم يفعل لما قد بينا ان مشيته الفعل من لوازم
ذاته تعالى فان قيل انا لا نعتبر في كون الفاعل فاعلاً مشيته ان لا يفعل حتى يلزم منا ما ذكرتم
بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشيته ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلاً وان
كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب عليه انه من شأنه ان لا يفعل وانما اعتبرنا
هذا القيد حتى يتميز عن الفعل العلل الموجبة فنقول قد بينا ان الجهات التي باعتبارها
يصير الفاعل فاعلاً بالفعل التام يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل فاذن الفاعل
عند ما يجتمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثراً في الفعل لا يصدق عليه انه من شأنه
انه لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما التمييز بين القادر والموجب فيما ذكرنا في
الفصل السابق انتهى بعين عبارته وقال المحقق الطوسي في رسالة الجبر والاختيار في
ذيل فصل ذكر فيه بيان ان الوجوب لا ينافي الاختيار بعد نقض السياقات المتنافية
ما هذه عبارته این وجوب و امتناع که ذکر کرده آمد منافی اختیار نباشد
بیانش آنست که قادر چنانکه گفته آمد فاعلی باشد که تواند کند و تواند که
نکند یعنی فعل و ترک هر دو از وی صحیح بود و نسبت با وی متساوی
و چون مرجحی ترجیح یک طرف دهد آن طرف واقع شود پس اگر آن مرجح

[illegible]

ارادت او بود تا هرگاه که خواهد کند و هرگاه که خواهد نکند او را مختار خوانند
و از اینجا معلوم شد که مختار را دو صفت باشد یکی قدرت و دیگر ارادت
قدرت آنست که فعل و ترک از وی علی سبیل البدل صحیحست و هیچکدام از وی بتنهائی
واقع نه و ارادت آنست که بانضمام وجود او با قدرت ترجیح یکطرف باشد
یعنی با وجود قدرت و ارادت حصول فعل واجب بود و حصول ترک ممتنع و با
وجود قدرت بی ارادت حصول فعل ممتنع و حصول ترک واجب و این محض
اختیار است و اوست نه منافی آن اگر گویند با وجود قدرت و ارادت تواند که
ترک کند یا نتواند اگر تواند پس حصول ترک از وی ممتنع نبوده باشد و اگر نتواند
پس مختار نبود گوئیم حاصل سوال راجعست با آنکه گویند که کسی که تواند که کند
و تواند که نکند تواند که کند یا نتواند که کند و این هذیان محض است پس اگر گویند
با وجوب قدرت و ارادت اگر قصد ناکردن کند تواند یا نه گوئیم این سوال
متناقض است چه قصد ناکردن و ارادت کردن با هم نتوانند بود پس
اگر بعبارتی دیگر گویند که با وجود قدرت و ارادت ترک ممکن باشد یا نه اگر ممکن
باشد پس فعل واجب نباشد و اگر ممکن نباشد پس او مختار نبود گوئیم محال ممکن
نباشد و لازم نشود که او مختار نبود چه مختار آنست که اگر خواهد که کند کند همچنانکه
مراد اوست نه آنکه اگر خواهد که کند ممکن باشد که نکند و مراد او حاصل نشود
و در جمله چون مجموع قدرت و ارادت مستلزم فعل است بتقدیر هر دو تقدیر
عدم فعل محال بود که با وجود فعل بتقدیر عدمش و همچنانکه وجوب که
بر تقدیر وجودش با و لاحق شود منافی اختیار فاعل نباشد وجوبی که از
وضع سبب او لازم آید همچنان منافی اختیار او نباشد انتهی اقول اطنبنا الکلام
فی هذا المقام لیعلم انه لیس بین الحکماء الالهیین والمتکلمین خلاف فی اثبات

القدرة والاختیار

[illegible]

[illegible]

اتم به

القدرة والاختيار بقدمه مع انهم الهام وموكد نقلا دم الافهام والاوهام
وزلت فيه كثير من الاقدام وفيه غاية تحقيق المرام في المقام فلنكن على ذكر منك
لينفع في المباحث الآتية ويظهر لك جلية الحال في المقال الشارح معنى
انه يصح منه فعل العالم وتركه وزعم كثير من المتكلمين التابعين لاوهامهم ان للقدرة
معنيين متخالفين احدهما صحة الفعل والترك وثانيهما كون الفاعل بحيث
بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وجعلوا مقدم الشرطية الاولى واجب
الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنعة وقالوا ان الحكماء القائلين بالايجاب
الذاهبين الى قدم العالم لا يثبتون للباري تعالى القدرة بالمعنى الاول بل بالمعنى
الثاني الذي لا ينافي الايجاب بل يجامعه ولا يشعرون ان المعنيين متلازمان
مفهوما وتحققا وكل من قال بالمعنى يجب عليه ان يقول بالمعنى الاول كما عرفت
والفاضل الرازي مع انه تعلق بالحق في المباحث المشرقية قال في المحصل
ان منشأ الخلاف بين الفريقين كونه تعالى موجبا في ايجاد العالم او مختارا فذهب
الحكماء القائلون بالايجاب صدوره عنه تعالى الى قدمه وذهب المليون
الذاهبون الى اختياره الى خلافه ثم قال بل لو اتفق الفريقان على الايجاب
او الاختيار لاتفقا على القدم او الحدوث انتهى وكذا جعل كثير من المتأخرين
الذين ليس لهم خوض في الحكمة منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين هذا
التوحيد ويعنى ذلك من قول الشيخ وليس كذلك ولهذا قال المص في شرح الاشارات
ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم ممتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار
ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان

كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية
المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية وانه تام في الفاعلية وان العالم ازلي
مستند اليه انتهى والمعلوم البين ان الحكماء الذاهبين الى قدم العالم انما يوجبون
دوام العالم لدوام وجوب المشية والارادة لانهم يقولون انه سبحانه وتعالى
تام وفوق التمام فيجب ان يكون لجميع ذاته الفياضة وعلمه التام بنظام الخير
وصلاح الغير دائم المشية ودائم افاضة الخير وذلك لا ينافي صحة الفعل
والترك بالنظر الى نفس ذاته مع قطع النظر عن المشية فصدق العقد الشرطي لا يستلزم
صدق العقد الحملي في الطرفين والمتكلمين انما ذهبوا الى حدوث العالم لدلائل
اخر دالة عليه لا لانه فعل المختار فاذن ليس هناك خلاف بين المتخاصمين الا
في قدم العالم وحدوثه لا في صفة القدرة والاختيار للبارى سبحانه وتعالى وما قيل
ان مثار الخلاف وان كان فى ليس التوقيف لاتفاقهم على ثبوت القدرة والاختيار
للبارى تعالى الا ان قول الحكماء بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع تحقق
مقدم الشرطية الثانية وقول المتكلمين بامكانهما صار مثار الخلاف فيه ان المحققين
من المتكلمين القائلين بعينية الصفات ومنهم المصنف قالوا ايضا بوجوب مقدم الشرطية
الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية فانهم قالوا ان ارادته الازلية ومشيته
القديمة التي هي عين ذاته الاقدس قد تعلقت في الازل بايجاد العالم وافاضة
نظام الخير فيما لا يزال لدلائل اخر لاحت لهم في الحدوث فذهبوا الى حدوث
العالم مع ذهابهم الى هذا الوجوب والامتناع كما ان الحكماء مع ذلك الذهاب
قالوا بحدوث الحوادث لامر اخر فمثار الخلاف ليس ذلك فلا خلاف بينهم في
نفي امكان قدم العالم بالنظر الى ذاته وصحة صدوره بالنظر الى ذات البارى

سبحانه

سبحانه وتعالى ووجوب صدوره وامتناع لا صدوره بالنظر الى مشيته وارادته
وبالنظر الى علمه بنظام الخير وصلاح الغير كيف لا وان الشيء ما لم يجب لم يوجد وان
ما هو متساوي الطرفين في حد ذاته لا يتعين له احد الطرفين الا بالوجوب
من تلقاء العلة كما هو اجماع اهل العقل ومنه يعرف اندفاع ما قيل من ان
مثار الخلاف بين الفريقين انما هو عدم صدق التوقيف على قدرة الواجب
فانه سبحانه وتعالى بنفس ذاته الاحدية من كل جهة عين القدرة والارادة
الواجبة فكان لا صدور العالم عنه ممتنعا بالذات وصدوره عنه واجبا بالذات
وهو ينافي امكان صدوره عنه كما هو مقتضى التوقيف ومذهب المتكلمين لان
صحة صدور العالم بالنظر الى ذاته التي هي عين القدرة مع قطع النظر عن ذاته
التي هي عين الارادة والعلم بنظام الخير ووجوب صدوره بالنظر الى ذاته التي هي
عين المشية والعلم واحد الاعتبارين غير الاخر وان صدق احدهما على الاخر
وانه سبحانه بنفس ذاته الاحدية من كل جهة عين الكمالات لا ينفيه تأمل.
ان معنى الصحة ليس الا الامكان وفي بعض النسخ محذوف لفظ
الاستثناء والاول هو الصحيح رواية ودراية وان كان للثاني توجيه وجيه
يجدي بعض نفعا بالتأمل فيما ذكرنا من الابرام والاحكام لا يخفى
ان كان المراد في قوله ان معنى الصحة ليس الا الامكان الامكان الذاتي للمقدور
فلا شك في تحققه لان العالم ممكن بالذات يصح وجوده وعدمه وان كان
المراد به سلب الامتناع الذاتي والغيري معا فلا شك في انتفائه كيف والعالم موجود
فيكون واجبا بالغير اذ قد تحقق ان كل معلول موجود فهو محفوف بالوجوبين
فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه فلا وجه للنفي في وجوب المقدم

مقدم الشرطية الاولى واستباع مقدم الشرطية الثانية وان كان المراد بالامكان
الامكان بالنسبة الى فاعله القادر كما هو صريح اقوالهم وظاهر كلام المحشى فالواجب
سبحانه وتعالى لا يمكن ان يتصف به اذ البارى سبحانه كما انه واجب بالذات
كذلك هو واجب من جميع الجهات والحيثيات اذ قد ثبت فى الحكمة الالهية ان جميع
الصفات الجمالية والجلالية راجعة الى الوجوب بالذات فانها غير زائدة عليه
بوجه من الوجوه مع ان امكان عدم المنع مستلزم لا لامكان عدم العلة فلا يصح
لذاته الواجبة من كل جهة جهة امكانية بوجه من الوجوه اه لانا نقول شان المعلوم
المستبين ان امكان صدور العالم انما هو بالنظر الى ذات القادر مع قطع
النظر عن اعتبار المشية ووجوبه مع اعتبارها وبين الاعتبارين فرقان مبين
ولا يلزم اتصاف البارى سبحانه وتعالى بالامكان بحسب ذاته الواجبة بل لو اتصف
فانما يتصف بحسب وجوده الرابطى وكذا اقول ان امكان عدم المنع
مستلزم لامكان عدم العلة انما يلزم منه عدم عليتها له لا عدمها فى ذاتها على
ان ذاته الاحدية من كل وجه من حيث يصح صدور العالم عنها بالعلم قدرة ومن
حيث يجب صدوره عنها بعلمها بنظام الخير ارادة وليس واحد منها موجبا
لكثرة فضلا عن جابلية وامكان وحمل الامكان على الامكان العام واخذه بمعنى
الوجوب كما قيل المراد بالصحة الامكان العام لان الصحة والمشية الواقعيتين
فى التوقيف شاملان للوجوب غير صحيح اه فتدبر ان المراد من الصحة انما
هو الامكان بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن المشية والعلم فلا معنى
للوجوب اه والا الامكان لقولهم ان صحة الصدور واللاصدور انما هى
باعتبار ذات القادر والوجوب باعتبار علمه بنظام الخير معنى بما هو مختار

ولهذا قال السعد فى الرد على الحكماء
ونفى الصفات ونفى الغايات واثبات
الصفات والغايات مسلكهم

اكثر المحققين من المتكلمين المشاؤون ولعل الحق ما اختاره استاذنا ثالث المعلمين
قدس الله روحه العزيز حيث قال لكن معلوما عندك ان صحة الصدور واللا
صدور المعتبرة فى حد القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون
بحسب الجهة الامكانية فى ذات القادر كما فى قدرة الانسان مثلا على
مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه فى حد ذاته بالقوة بالقياس
الى صفاته وكمالاته او يكون بحسب طباع الامكان الذاتى فى المقدورات
كما فى قدرة القدير الحق على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن سمات
النقص وصمات الامكان من جميع الجهات فالمقدورات لما ان ذات
بحسب امكانه الذاتية صحيح الصدور واللاصدور عن فاعله القدير وان كان
واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته فى مرتبة ذاته وهذا اتم انحاء
القدرة واكمل مراتبها مع ان القدرة والاختيار تتاكد بوجوب الارادة
والعلم وجوبا ذاتيا فاذا كان الفعال القدير والعلام الخبير يفعل بعلم
وارادة كان يفعل بقدرة واختيارية لا سيما اذا كان نفس ذاته
اى بعينها العلم والارادة وليستمر صحة الصدور واللاصدور المعتبرة فى
حد القدرة بحسب القياس الى اعتبار كون المقدور عليه خيرا فى نظام الوجود
او لا وذلك الاعتبار امر وراء ذات الشى المقدور عليه نسبة فان الفعال
القدير على سبيل الوجوب فى مرتبة ذاته بحيث اذا كان الشى الممكن
المقدور عليه مما يليق بنظام الخير فى ترتيب الوجود طولا وعرضا ادخله
فى المشية وفعله بعلمه وارادته على الجهة الوجوبية بحسب ذلك الاعتبار الذى
هو زائد على ما هو سنخ ذات الممكن المقدور عليه وجوهر ماهيته واذا لم يكن

اعتباره

[illegible]

اى بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن كونه خيرا او لا

هو بعينه مما وجوده وتقرن حينئذ نظام الوجود بركة صنعه وافاضته ولم يدخل

ما مشيته وارادته فهذا اما عندنا في التحقيق هو الموضع ولعله مزلة الحق وسر الحكمة

ما كنه هو المستور واسه سبحانه ولي الفضل والعصمة انتهى وهذا وان كان خلاف

ظاهر اي شيء وخلاف ما ذهب اليه كثير من المحققين المتاخرين الا انه الحق الحقيق

بالتصديق وان كان نادرا كما وصفه ويشهد به ما نقلنا من الشيخ والفاضل الرازي

والمقاصد كما يظهر عند التامل الصادق ولا مجال لما توهم بعض القاصرين

من ان على هذا التحقيق يلزم ان يكون جميع الطبائع الجسمية فاعلا مختارا

فان آثارها ليست صادرة عنها بشعور فضلا عن علم بنظام خير وصلاح غير

والله يهدي الى الحق ويوفقه لاهله      المقاصد وجود العالم بعد عدمه ينفي

الايجاب واعلم ان في وجود العالم بعد عدمه ثلث مذاهب الاول وجوده

بعد عدمه المطلق وما ليس بعديته بالذات فان للممكن في نفسه ان يكون ليسا

وما عن غيره ان يكون ايسا والذي للشيء في نفسه وبالنظر الى ذاته اقدم بالذات

من الذي يكون له عن غيره وبالقياس اليه فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بالذات

وهو المسمى بالحدوث الذاتي وهو مختار ارسطو المعلم الاول وغيره في طبقة من

الفلاسفة كما يشهد به تتبع كتبهم وتصفح صحفهم لا سيما التعليم الاول والثاني

وجود العالم بعد عدمه المستمر المتكمم الغير المتناهي في جهة الازل وهو المسمى

بالحدوث الزماني وهو مذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة فانه

تحاملت اوهامهم في حدوث العالم ان بين الباري سبحانه وحدوث اول

العالم عدما سيالا مستمرا امتداديا تماديه وحقيقة في جهة الازل الى لا نهاية

و فى جهة الابد منتهيا الى حدوث اول العالم وقال لنا وجود العالم
بعد عدمه الصريح وليس الحرف فى مخارج ذكونه مسبوقا بالعدم صرفا وليس
بانا نتانه خارق متن الواقع وو علاء بنفس الامر المقدس عن التمادى
والتكلم مع كونه فاعله موجودا فيه تاما دفوق تمام فهو المسمى
بالحدوث الدهرى والظاهر انه هو مختار المحقق المصرح به ومختار اخرابه واشياعه
من المتكلمين المحققين وعين ما هو ما جاءت به الانبياء وانعقدت
عليه اهل الملل والاديان وتلقته بالقبول ائمة الكشف والوجدان واهل
البحث والبرهان ويفهم من ظواهر القرآن ومحكمات الفرقان والظاهر
سبين ان الاول ليس حريما محل النزاع من المتكلمين والحكماء الالهية
لعالم مح
ثابت الامكان مستوعب لاجزائه بالا متفق على اثباته وكلمته
وكيف يتصور استناد نفى هذا الحدوث الى ارسطاطاليس والقائل
القائلين بقدم العالم وكذا انه ليس محل النزاع ليس ما ينفى الايجاب
بل ربما يتوهم من ثبوت الايجاب فان القائل على هذا الذهاب ان
العالم لازم لذات الباري تعالى وما يتبع لم يتابع القضو المقصود ودرارة
لتائر وكذا الثالث ايضا لا يعقل كونه متنازعا فيه بين المحققين من المتكلمين
بقول المحققين واتباعه واضرابه القائلين بالحدوث والحكماء الالهيين لو

[illegible]

لا ابتداء لها بالعدم ضرورة ان تقدم العدم السيال المتمادي تمادية
وذهابه الى ما لا نهاية له في جانب الازل على ما قال حدوث العالم المنتهي
اليه بحيز متصل وان كان مثلث او نادم المعتزلة والاشاعرة في
سبيل حدوث العالم المعقول به ولا يتصور لمثل المتكلمين
وغيرهم ... من الامثال والاعلام غير المتكلمين ان يقولوا
ان بين البارئ تعالى وبين حدوث اول العالم عدما سيالا ممتدا
متماديا تمادية وذهابه الى ما لا نهاية له في جانب الازل وكيف
يتصور للعدم الصريح والليس الصرف تماديا وسيلانا و
وامتداد حدود وتغاير احيانا واوقات مع انه ان كان كان
بعينه الزمان كما قال الشيخ الرئيس في تعليقاته تعليق نحو
نفوذ ومنهم من انه يصح ان يكون قبل وجود الزمان معنى متوهما
كالممتد ثم لا يكون زمانا فهذا هو معنى وهمي ... الا ان
ذلك المعنى يمكن ان تخلق فيه حركات تطابق البعض منه و
و حركات تطابق اكثر منه وهو فرض معنى غير ثابت فيكون بعينه
هو الزمان او يحصل فيه الاقل والاكثر والمتفاضل وبهذا
كلام ... صفات الزمان ... المبين انه لا يقول به عاقل

وهمي

فضلا

فضلا عن امثال هؤلاء الاماثل كيف وانهم يتصورون ان يقول المتكلم
وفي طبقته ان الزمان وحامله وطائل محقق حادث بالزمان والفلك
المستقيمين انه كما لا يصح ان يكون خارجا لمحل النزاع كذلك لا يصلح دليلا على
نفي الايجاب او للقائل ان يقول على تقدير ان يكون العالم مسبوقا
بالعدم السيال المستمر المتمادي الا ان تنافيه الى حد ويكون
ان يكون الواجب جل شانه وعظم سلطانه موجبا وعدم العالم
و... يتخلف عنه سبحانه ... يكون لتوقفه على حضور ذلك الوقت
... الحين الذي اختص بالحدوث كما او اختص العالم بالحدوث عندهم
... نفي بطلان التسلسل مع كونه غير ماخوذ في اثبات هذا المطلب
كما هو غير ماخوذ في اثبات الحدوث على طريقة المتكلمين ... و
في طبقته ... كيف وانه لهم ذلك وقد بطل ذلك
بعينه ... والحق ان حريم محل النزاع انما هو المذهب
الثابت ... هو محل النزاع لكن هو نفي الايجاب لانه قد ثبت
ان العالم مطلقا كان معدوما وليسا صرفا ونفيا محضا في الخارج
والله سبحانه كان موجودا فيه تاما وفوق تمام وجميع كمالاته
وصفاته التحميدية والتمجيدية الواجبة له عين مرتبة ذاته الاحدية

علیه بنظامه

الواجب بالذات ثم افاض الوجود الاكمل في ترتيبه الافضل
واخرجه من العدم الصريح الى الوجود على كل وجوده بنظام
الخير وراعى في ذلك اعلى مراتب صلاح الغير بعلمه الكامل ومن
الفطريات للعقول الصحيحة القطع بان كل فاعل يفعل خيرا او
يفيض صلاحا يفيض نظاما اذا كان مختارا فضلا عن مثل هذا الفاعل
الواجب بالذات وافاضته مثل هذا الوجود والنظام الخير
على مثل هذا العالم لا بد من مثل هذا العلم ورعاية مثل هذه
الحكم والمصالح لا يتصور الا مما قلنا فكيف لا وقد علم انه سبحانه
وتعالى اوجده في ذلك الوقت الذي كان اصلح للنظام الخير للعالم
ثم توهم ان المقدس المتقدم ذهب الى ان العدم الصريح كان
قبل وجود العالم امتدادا او سيلانا كما ذهب اليه جمهور المتكلمين
وقد صرح ببطلانه في كتبه والظاهر ان مذهب المصنف هذا في نفي الكتاب
قريب من مذهب الحكماء الالهيين فانهم قالوا ايضا ان العالم كان
معدوما صرفا وما كان شيئا محضا في الخارج وهو سبحانه موجود تماما
وفوق تمام لعقل ذاته وبعقلية ذاته يعقل نظام الخير وصلاح
الغير الفائض عنه ويعقل كيفية ترتيب الواقع لموجودات النظام

الكلي يجب

الكلي يجب مراتبها ودرجاتها وما فيها من الحكمة وما لها من المصالح وذلك
كله لكونه خيرا وكمالا في نفسه فانه من حيث ربوبيته لا يقاس فضله بغير كماله
عن مساوقات صدوره وهو عالم بان كماله وعلو شأنه في فيضانه عنه معشوق له
محبوب عنده فكيف ذلك مختار عنده كل علم مراد له مختار عنده او كل خير وكل كمال وصلاح
فهو مؤثر عند كل عاقل له مختار عند كل عالم به فضلا عن مثل هذا النظام الخير وهذا الصلاح
للغير عند مثل هذا الفعال العليم الكامل الفياض لذاته وهو بذاته الاحدية الواجبة
ينبوع كل خير وصلاح كلي ومنبع كل وجود وكل كمال وجود فاستوجب العالم
بهذا النظام الخير والصلاح للغير ان يفيض عنه سبحانه وتعالى ويخرج من العدم الى
الوجود على ذلك الوجه الاكمل بنفس علمه وعقله الذي هو عين ارادته الكاملة ونفس
مشيته السابقة الازلية المقدسة عن وصمة تحليه النفع وازعاج القصد
لا الغرض فهو سبحانه فاعل مختار غير موجب فاعل لما يشاء ويريد وقد اختاره
كثير من اعلام المتأخرين منهم العلامة الدواني حيث قال بعد القول بالحدوث
ما حاصله ان علمه تعالى الذي هو نفس ذاته من حيث انه علة الصدور معلولاته عنه
من غير حاجة الى امر آخر قدرته كان علمه من حيث انه موجب لتخصيص صدور
هذه الموجودات عنه بهذا الترتيب لا غيرها ولا ترتيب آخر ارادته الى ان قال
ما يستفاد منه ان الممكنات اذا نسبت الى علمه من حيث انه يصح صدورها كان اعتبار
علمه عين اعتبار قدرته كان الممكنات اذا نسبت الى علمه من حيث انه كاف
في تخصيص صدورها عنه اختيارا كان اعتبار علمه نفس اعتبار ارادته وما قيل
عليه من ان اتحاده بان علمه تعالى بهذا الاعتبار قدرته ليس على ما ينبغي لان اعتبار

كونه علماً غير اعتبار كونه قدرة فلم يصح ان يبقى احدهما هو الآخر نعم لو نسبت
اليه انه باعتبار القدرة يصح كما يصح عنه فعله واذا نسبت الممكنات ابداً
الى علمه من حيث انه كاف في تخصيص صدورها عنه كان بهذا الاعتبار ارادة ولكان
الامر كما حقق في موضعه من ان الارادة من اقسام العلم فيصح ان علمه تعالى ارادة بخلاف
القدرة فانها لا يصح ان يكون قسماً من العلم فما ذكره من التغاير بين القدرة والارادة
كالتغاير بينهما وبين العلم بل بين العلم والذات اعتباري كلام حق لكن لا يلزم منه
ان يكون العلم نفس القدرة وبالعكس لان كون كل منهما باعتبار يوجب ان يكون
المعتبر باحد الاعتبارين غير المعتبر باعتبار الآخر فالحق انه تعالى هو تعالى من حيث
صحة الصدور عنه قادر ومن حيث انه حاضر عنده بنفسه علم عالم ومن حيث ان علمه
او قسماً منه يخصص الصدور عنه مريد ومع ذلك ليس ذاته باحد الاعتبارين عينه
بالاعتبار الآخر وان صح ان يحمل احدهما على الآخر فيه ما لا يخفى وقد اتضح
انه ههنا امر في نفي الايجاب سبيلين آخرين احدهما ليس من المنفرع لو يمكن
ان يتقدم العلة لا سيما العلة الفاعلة على ذات المعلول تقدماً بالذات بحسب
المرتبة العقلية من الفطريات للمعقول الصريحة وعليه اجماع الحكماء والعقلاء
والمعلول لا يكون موجوداً في مرتبة ذات العلة الفاعلة له اذا الوجود يصل اليه من مرتبات
العلة فالعالم الاكبر المسمى بالانسان الكبير متأخر عن ذات البارئ الفعال له
واذا تبين ان الوجود الاصل العيني على جهة البارئ ونفس حقيقته الحقة فالمرتبة
العقلية وحاق الوجود العيني هناك واحد ومرتبة وجوده العيني وحاق الاعيان
هي بعينه المرتبة العقلية لذاته الحقة فمرتبة الموجودية في متن الاعيان بمنزلة
مرتبة الذات فاذن ما تأخر العالم بحسب المرتبة العقلية لذاته تأخر المعلولية

هو بعينه

هو بعينه التأخر الانفكاكي عنه تعالى هو بعينه بحسب وجوده في الاعيان وتقدمه
عليه بالعلية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفرادي الانفكاكي في الاعيان
فليس يصح ان يقاس ما هناك بما هنا من الشمس وشعاعها وثانيهما ان العالم
لقصور طباع الامكان لا يمكن ان يكون موجوداً في الازل بل ذاته بذاته يأبى
الا ان يكون موجوداً بعد العدم الصريح في الخارج فاذن البارئ الفياض انما يفيض
الوجود على العالم بعد عدمه في الخارج فلا يصح ان يقاس ما هناك بما هنا من
الشمس وشعاعها ولا يخفى ان باحد من هذين السبيلين بعد تسليمهما في درود
المنع المشهور لا يتأتى الوصول الى نفي الايجاب المطلق ههنا اذ ليس ولا واحد
منهما ان يهدي الى ان البارئ الفعال قد اوجد العالم بالقدرة والاختيار وغاية
ما يصل بها اليه هو ان العالم لا يقبل الوجود الازلي بل يمتنع واما الى نفي
الايجاب فلا بل ربما يؤدي بان الى نقيضه اذ كثيراً ما يتخلف الاثر عن الموجب
لعدم قابلية القابل ولهذا اشترطوا وجوده وجود الشرائط ورفع
الموانع فيتوهم ان الامر هناك مثل ما هنا ومجرد كون الفعال تعالى عالماً
لا يجدي نفعاً اذ يجوز صدوره عنه تعالى بدون اختياره وارادته والقدرة
انما يتحقق اذا كان صدور الفعل عن الفاعل باختياره وارادته لا بمجرد كونه
عالماً به كما يدل عليه حد القدرة وقول المحقق في رسالة الجبر والاختيار
شاهد عدل عليه بالفعل وهو ما لفظه هذا اگر کردن ونکردن بخواست
او بود یعنی اگر خواهد کند واگر نخواهد نکند او را مختار خوانند واگر او را
خواستی ونخواستی نبود اما فعل او وعدم فعل او بخواست او نبود
بلکه بخواست غیر او بود یا بوجهی دیگر بود چنانکه اگر خواهد واگر نخواهد فعل او

از نور صادر شود و در وجود آید او را مجبور خوانند نه قادر و قال

نه مفعل آنکه بعضی فعلها هست که بی دانش او از و صادر شود مانند

هضم و نمو و بعضی هست که بدانش او از و صادر شود و در وجود آید

اما او را بهیچ اختیار نبود مانند کسی که تصور ترشی کند و دندان

او کند شود و نیز هم بیماری کند بیمار شود و هذا المعنی فطری العقول

بل اجلی من ان یحتاج الی شاهد و بینة والظاهر ان مبنی هذین السبیلین علی

التسامح والاستظهار اعتمادا علی ما افاد فی کتبه لا فی موضع بل مواضع

ولی ان کون کل منهما دلیلا علی نفی الایجاب مستقلا من غیر حاجة الی التمسک بعلمه

تعالی بنظام الخیر توجیه وجیه سیجیء عنقریب ان شاء الله تع فالمناسب لی

والفاضل المستبین ان المناسب فی هذا الکتاب ان یفسر الایجاب بالمعنی المشهور

اعنی صدور الاثر عن المؤثر من دون علم وارادة کصدور الآثار من الطبائع

فان اکثرهم لا سیما المصنف قدس سره قد فسروا الایجاب بهذا المعنی ولهذا

قالوا عن آخرهم کل فاعل یفعل بغیر ارادة ومشیة فهو موجب کما یشهد به

تتبع کتبهم الالهیة والکلامیة وما ذکر تابعه کفایة المکتفی وشفاء المشتفی

والالزم قدم العالم بعدم اذ العالم المقصور طبایعه عن قبول الصرمد لامکانه الذاتی

یأبی ذاته بذاته ان یکون موجودا الا بعد العدم الصریح ولیس العرف فی کالمانع

وتمنع وجوده فی الازل لمجرد التخلف والانفکاک فی الازل لا ینفی الایجاب

لجواز ان یکون صدوره عن الله تع بعد هذا العدم الواجب بالایجاب کصدور الآثار

عن الطبائع الجسمانیة اذ ربما تتخلف آثارها عنها ابتداء ثم توجد بعد امد بعید ومدة

مدیدة لابد لنفیه من دلیل کامل وجود الشرائط وارتفاع الموانع

المکان

المکان المادة ما ینفع او ما یدفع هذا الشبه هناک الا ان یقال ان هذا المحشی

المحقق قد تسامح اعتمادا علی ما سیصرح عنقریب من انه یکفی عند المص

علم الفاعل بالمصلحة فی الترجیح فی الوقت الذی اوجده فیه وقال بعض تلامذته اثبات

هذا الغرض بجزیرة وبعضهم مرکنا ما انه لتحقیق شاف کاف یوجب طرح ما قیل فیه

خلف قاف ویسجی ما یهدی الی الحق ویزهق الباطل ولا یبقی للوساوس

مجال انشاء الله تع علی ان الشبه بنی الکلام فی نفی الایجاب علی المعنی المشهور فالمشهور

درده ذلک المسلک لتراءی الورود وهنا یجلی النظر فاحتاج الی هذا التطویل

ونحوه والقول بانه غیر مناسب لمذهب المص کلام لکن تامل

الانسب لا یبقی الاشعری لا یخفی مناسبة هذا الاستدلال لمذهب الاشاعرة

وعدم مناسبته لمذهب المص اما اولا فلکونه معهودا عندهم مذکورا

فی کتبهم غیر مذکور فی کتب المص لا عینا ولا اثرا واما ثانیا فلانهم لما جوزوا

ترجیح الفاعل من دون مرجح یجوز لهم التمسک به فی اثبات الحدوث ونفی

الایجاب فیجوز اجراؤه من قبلهم کما ذکره المحشی ره بخلاف المص فانه لما

قال بامتناع ترجیح المختار بدون المرجح وجعله مستندا للترجیح بالذات

وقاطعا لا یمکن اجراؤه من قبله اذ المعارض ان یعارض المص کما ذکره

المحشی ره فلا یتأتی له لا نفی الایجاب ولا اثبات الحدوث ولا یمکن ان

یقال ان المص ره یکفی عنده علمه تع بالمصلحة فی ترجیح ایجاد العالم فی الوقت

الذی اوجده فیه اذ الکلام فی ان هذا الاستدلال لا یمکن اجراؤه من قبل المص

لا في انه لا يمكن اقامة دليس من قبله مطلقا و اما ثانيا فلان توقف حدوث
العالم على الانقراض جزم عند المعتزلة واكثر المتكلمين ولا لازما لغرض الايجاب بتغير
المحشي فكيف اورده من قبلهم على ان التعاقب في الانقراض الى ما لا نهاية له
وابطاله ما لبثه كما هو الماخوذ في هذا الاستدلال لا يعقل الا على مذهب الا
الاشاعرة القائلين بان بين الباري تع وبين اول حدوث العالم امتدادا
موهوما ممتدا آحادية وممتدة الى لا نهاية لان تعاقب الانقراض لا يتصور الا على
هذا المذهب بخلاف مذهب الحكماء فان عنده العالم مسبوق بعدم صرف
ونفي محض في الخارج لا يتصور له التمادي والتكمم اصلا بل عنده انما هو الزمان بعينه
كما ذكره فلا يناسب الا لتابعه انه شعوري حادثة كيف واني له ذلك وللقائل ان
يقول ان ايجاد اول العالم على هذا التقدير يجوز ان يكون موقوفا على حضور
ذلك الآن الذي اختص ادل به كما قيل فلا يتأتى له نفي الايجاب لو قال
ان وجود العالم لكمانه بعد عدمه ينفي الايجاب وان قيل كما هو مقتضى اختياره
في هذا الكتاب وكذا لو قال وجود العالم مطلقا بعد عدمه ينفي الايجاب
وان قال بتوقفه على انقراض الموجوده فمع ذلك المنع يرد عليه مثل
ذلك المنع الذي اورده الش فلا يمكن له نفي الايجاب على الاول
وعلى الثاني يرد عليه مع ذلك المنع جميع ما اورده المحشي على الش
فانه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه تامل فالحق انه فيه ما مر
سابقا فلا تغفل والقائلون بحدوث العالم واعلم ان المتكلمين
من المعتزلة والاشاعرة كما ترى قد يجملت اوهامهم في سبيل حدوث العالم
ان بين الباري سبحانه وتعالى وبين احداث اول العالم عدما سيالا

مسئلة آحادية

ممتدة آحادية توهمية الى ما لا نهاية له في جانب الازل هو الى ما ينتهي الى
آن يحصل به اول حدوث العالم في جانب الابد ثم افترقوا فقالت فرقة
من المعتزلة بتخصيص آن اول احداث العالم بعلمه عز الفاعل وارادته
وجعلوا ذلك العلم مصلحة تعود الى التعالية من لا يستكمال [illegible] الاولوية
لا الوجوب تعالى عن لزوم الايجاب مع كونه [illegible] بتخصيص هذا العالم
[illegible] وعالم آخر ايجادا آخر اي توهمهم من حدود ذلك الامتداد للعدوم السيال
الى ما لا نهاية له وهم جمهور معتزلة ما المعتزلة القائلين بتجدد الارادة الموجبة
للشيء في سلسلة الارادات الذاهبة الى ما لا نهاية له والمعتزلة الذين
لم يقولوا بتجدد الارادة لم يعرفوا بتجدد شيء
غير الفعل اصلا مع قولهم انما ان يكون بعض
الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور
الا بعد ذلك الوقت كما نقل الشيخ في الاشارات ثم بعد ابطاله مذهبهم
اشار الى انه يرد القولين ليصير قول بتجدد وفعل المصنف لهذا اعلم فرقة
والطائفة ولم يلتفت الى ذهاب بعضهم الى وجوب الاصلح وبعضهم الى الاولوية
خاصة من غير وجوب وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت لكنهم لم
يقولوا بالتمادي للعدم بل قالوا بتقدم العدم الصرف على العالم الذي لا يتوهم

ونسبة بعض من الشيعة الى... منكم

مذهب النظام في فضل عن التمادي الجد وفعالي الوالوجوب التخصيص

ايجاد اول العالم بذلك الان لذات الوقت والامتناع وجوده

فيما قبل ذلك الآن اذ لا وقت قبل ذلك وهو مذهب الكعبي ومن تبعه

وفرقة قالوا بذلك التمادي للعدم ولم يعترفوا بالتخصيص اصلاً فرقاً عن

اللزوم المحذور اشد عنده الحاجة الى علة التخصيص وعدم كونه مستقلاً في

الايجاد تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقالوا التخصيص ايجاد اول العالم لم يتعلق

بشيء اصلاً بذات الوقت ولا المصلحة بل انما خصصه بذلك الآن لمحض

ارادته القديمة من دون حاجة الى مرجح اذا اعترفوا بالتخصيص ولم يجوزوا

علة التخصيص شيئاً غير ارادته القديمة انتهى

فهو سبحانه وتعالى خصص بمشيته الازلية بذلك

الآن مع ان كل آن يحتمل ايجاد هذا العالم او خلقه

اي خلق بقدرته بلا حد يشاء من حدود ذلك العدم لما لا نهاية له فهو

يسأل ولا يسأل وهم اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوهم

من المتكلمين المتأخرين والمحققين قال بتقدم العدم الصرف على العالم

الذي يتكون من النظام والحكم كما قال في الكتاب المحقق

الحمد ولله

لكن لا يتوقف اولاً لوجوب بمعنى انه يحصل لزوم الموجب وقال الموجب

افاضة الوجود على العالم على النظام الصحيح ويحصل علة الوجوب علمه تعالى

بنظام وصلاح الخير المذكور من بين اسباب شرور خيرية كما هو عين ذاته الا حيثية

تعالى فهو الخير فيكون المختص به يبتني على النتائج فاعل وهنا مذهب

آخر وهو مختار الحكماء المحققين وقد ذكره سابقاً اي تقدم فعل

المطلق بحيث يلزم منه لزوم تقدم الفعل المطلق لان الايجاب انما هو عين

امتناع الانفكاك الاثر عن المؤثر التام من ان يكون لازماً لذاته يحيث

لا يتوقف على شرط اصلاً وبحيث يتوقف على شرط فيمتنع انفكاكه

عند تحقق الشرط كما هو المفهوم من نص الحكماء فيما يتعلق بالحكيم في تحقق

الحوادث في هذا العالم وما قيل ان توقف الاثر على الشرط ينافي الايجاب

فمنع اذ هو في تصريحاتهم فهو خلاف الواقع ليس هو ان انتفى الطبائع

النوعية الموجبة اكثرها من هذا النوع ضرورة انها ينفك عنها عند فقدان

الشرائط ثم توجد عند وجودها وهي موجبة لا قادرة ولهذا اوجبوا

وجود القابل مع الشرائط ورفع الموانع في تحقق الآثار عن الفواعل

الموجبة والقطاب ان المطلوب انما هو نفي الايجاب بهذا المعنى فيعلم تقدير
الايجاب لا محالة انما يلزم من عدم الفيض المطلق لا عدم جميع الممكنات
كما ظن لجواز ان صدور متحرك بالحركة السرمدية عنه تعالى بالايجاب
وصدور سائر الممكنات عنه تعالى كك متعاقبة حسب تعاقب شرائطها
من حدود واستعداد وتلك الحركة فلا يتصور وجود الكل في الازل الا ان علا لمنهم
الا عدم الفيض المطلق كيف لا وقد تحقق القول بالايجاب على
الحكماء الالهيين القائلين بارتباط الحوادث بالقديم بالحركة السرمدية
مع قولهم بان اثر الواجب في الوجود سوى الاول ممتنع ولم يجوزوا الى هذا
القول عليهم بل فلا حاجة الى تخصيص بعض الممكنات بكونه اثر له تعالى
ولبعضها اثر الغير على ان عاقل مطلقا او موجب التبعيض فالرد
على البعض آخر مع انه من المفاسد ما لا يخفى وما يجب ان يدفع مثل هذا
القول من ان ما يعرض اذ ليس اثر له لا ابتداء ينتهي اليه او الى الواجب
لا يستلزم ترتب الامور الغير المتناهية مجتمعة ومتعاقبة وما هو اثر
الموجب القديم بلا واسطة قديم وكذا ما هو اثره بالواسطة (قديم)

للزوم

للزوم قدم كل واسطة وذلك ظاهر ولا حاجة في هذا التقرير الى حديث استحالة
تعدد الواجب كما ظن انتهى وهو على ما ترى **ثم ههنا بحث حكمي
ونظر فلسفي** ان اساطين الحكماء الالهيين قد اتفقوا على ان فاعل نظام
الكل وغايته انما هو سبحانه وتم من غير ان يتغير ويتبدل بل هو تام وفوق التام
وان الزمان من الازل الى الابد بالقياس الى جنابه العالي كآن واحد كما ان المكان
من المحيط الى المركز كاين واحد بالقياس اليه وانه لا موثر في الوجود سوى الحق
فكيف يتصور تخلف العالم او شيء منه عنه سبحانه وكيف يتصور تعاقب الممكنات
في الوجود وعدم حصولها بافاضة الوجود على الكل دفعة كما قال المعلم الاول في
الميمر الثالث من كتاب اثولوجيا ان الله تعالى احدث انيات الاشياء و
صورها كلها وفعل ما فعل دفعة واحدة وغيره مما يدل على وجود الكل في الازل
فكيف ينتهض حجة علينا فهو لنا لا علينا والسر فيه ان الجود لما كان اجل
واعلى من ان يدخل تحت الزمان كما هو كك من ان يدخل تحت المكان فضلا
عن الباري سبحانه وهو في اعلى مراتب الجود فلا محالة يكون نسبة الكل اليه تعالى
نسبة واحدة مقدسة عن الزمان وذلك لا يصادم تعاقب الزمانيات
والمتغيرات بالقياس بعضها الى بعض وتخلف بعضها وعدم قبوله الوجود
في بعض الازمان دون بعض لتوقف وجود كل منها في حد آخر وشرط آخر في امتداد
الزمان ولهذا قالوا الزمان وما فيه من الازل الى الابد قار الذات والوجود بحسب
اعتبار حصوله بالفعل في ظرف ثبات الوجود وبعد العدم الصريح في امكان ذاته هو

وهو الدهر وعبر فار الذات والوجود بحسب اعتبار قطع الامتداد الزماني الذي
هو طرف المتغيرات كما حقق في مظانه واما طولنا الكلام لئلا يبقى لمانع مجال
في هذا المقام مجال ويظهر جلية الحال في المقال وذلك التوقف هو ذلك
التوقف مبتدا خبره مستلزم والجار والمجرور اعني لمحالية هذا الحدوث
معاً نائب خبره متعلق بقوله ممنوعا سند المنع فالكلام مشتمل على بحثين الاول
ان توقف الحادث على الشرط الحادث وان كان امرا ظاهرا انه بنفسه وعدم توقفه
عليه امرا مستحيلا الا انه مع فرض حدوث العقل المطلق على تقدير الايجاب
بمعنى امتناع الانفكاك ثم لا نسلم بالبداهة فيجوز ان يكون مستلزما للمحال الاخر
وهو عدم توقفه على شرط لامكان استلزام المحال للمحال والثاني ان توقف حدوث
العقل المطلق على الشرط الحادث مستلزم لتوقف الشيء على نفسه بل هو هو
بعينه فمع انه ثم مستلزم لتقدم الشيء على نفسه وهو محال ويمكن توجيهه
بوجهين آخرين الاول ان قوله كما مر الاشارة هو اشارة الى سند
المنع والجار والمجرور معاً نائب خبره متعلق بقوله مستلزم فهو ايضا مشتمل على بحثين
الاول ان توقف الحادث على الشرط الحادث مجزوم ههنا عند المصنف واكثر
المتكلمين ولا لازما لفرض الايجاب بالمعنى المذكور فلا نسلم توقفه عليه بل يجوز
ان يكون مستلزما لعدم توقفه عليه لمحالية هذا الحدوث والثاني ان حدوث
العقل المطلق مع فرض الايجاب بالمعنى المذكور محال بالبداهة فيجوز ان يكون
مستلزما لتوقف الشيء على نفسه معنى اذ لامكان استلزام المحال للمحال فيكون
شرطه نفسه والثالث ان قوله كما مر الاشارة ليس اشارة الى سند المنع والجار

والمجرور

والمجرور اعني لمحالية هذا الحدوث جزء للمبتدا اعني وذلك التوقف وقوله لامكان
استلزام المحال للمحال مبتدا اخر خبره مستلزم فالكلام مشتمل على ثلثة
ابحاث الاول ان توقف حدوث العقل المطلق على الشرط الحادث مجزوم
عند المصنف واكثر المتكلمين فلا نسلم توقفه عليه بل يجوز ان يكون مستلزما لعدم توقفه
عليه لمحالية هذا الحدوث والثاني ان ذلك التوقف انما يستقيم لمحالية هذا
الحدوث اذ لو امكن وصح لم يكن ذلك التوقف صحيحا واذا استحال هذا
الحدوث صح ذلك التوقف لامكان استلزام المحال للمحال فلا يكون توقف
حدوث العقل المطلق على الشرط محالا بل واقعا مستقيما والثالث
امكان استلزام المحال للمحال مستلزم لتوقف هو الشيء على نفسه فلا ينبغي
اليه ههنا المصنف ههنا الا على تقدير استلزام الدور لكنه ومعانيه لا يحتمله
كلام الشارح وفيه اي الطلان الشارح لما بنى كلامه على حدوث عالم الجسمانيات على
سبيل التنزل والاستظهار وجعل لزوم التخلف المحال على تقدير حدوث العالم
مطلقا امرا ظاهرا اكتفى في كونه معلوما مضمون الكلام لانه قد استشعر ان
يجاب ان القائل ان يقول المصنف انما اثبت حدوث العالم الجسماني فقط فحدوثه فانتفى
الايجاب لجواز ان يكون له تعالى مجردات وتصورات متعاقبة كل سابق علة
للاحق الا انه انتهى الى تصور هو شرط لحدوث العالم فلا يلزم التخلف
المحال فلا يلزم نفي الايجاب فجعل دفعه اتم بعد التنزل فكانه قال
سلمنا ان المراد حدوث العالم الجسماني فقط فلا محالة يتوقف حدوثه على
شرط حادث فلا يلزم التخلف عن الموجب التام فيلزم المحال فاحتاج
الى هذا التطويل والقول بانه غير مناسب بكلام الشارح فلا يرد عليه شيء

[illegible]

لما اورده عليه مطلقا فكيف على ... التسلسل فان المص اثبت حدوث العالم
وجعله شاهدا ودليلا على نفي الايجاب فلا يتصور محالية اصلا والمحالية التي بيناها
من فرض الايجاب تؤتي حجة على نقيضه اليس ... في نفي شي يستحيل ان فرض
وجوده مع امور ممكنة واذا عرض هنا محالية حكموا بنقيضه كما يستحيل لا لنفي
لبعض الامور الممكنة نعم لو سلك هذا المسلك وقال ان الظاهر من كلام الشارح جواز توقف
حدوث الفعل المطلق على الشرط الحادث وهو يوذن بجواز توقف الشي على نفسه
وهو مع بالضرورة فيجوز جعله سندا للمنع المحالية اذ الحكم قد يستلزم نقيضه وكذا
المحالية لجواز ان يكون مستلزما للصحة وذلك التوقف الخ فيستقيم البتة وكذا
سائر ما اورد عليه كان له وجه ويمكن حمل كلام المحشي عليه بادنى عناية ولكن بحثه
بما ذكرنا ما مثل نقضه ما رد عليه شي اخر هو انه لما كان الشارح من القائلين
بان من الله واول حدوث العالم امتداد موهوم كما صرح به في
حاشيته له على شرح قول المص من اختص الحدوث بوقته وبعضهم لبعض من اخذه
الشرائط استعاضة هنا فيجوز توقف حدوث اول العالم لحضور ذلك الحد
من ذلك الامتداد الذي انتهى اليه كيف لا وقد ذكر ذلك اكثر المتكلمين جوابا
عن شبهة القائلين بالقدم وبالغ في حقيته الفاضل الاستراباذي فلا يتصور
له اتمام دليل المص على نفي الايجاب اذ لا مجال هنا طريقا التسلسل كما لا
يبطل به مذهبه هذا مع انه لم يتأمل لا حاجة الى هذا التقييد لما يحقق
ان كلام الشارح هذا انما هو من قبيل التنزل والتسليم على ان حدوث
العالم الجسماني ينفي الايجاب فلابد من هذا التقييد وحمله على حدوث العالم

مطلقا والايراد

مطلقا والايراد عليه خارج من قانون التحصيل لان الموجب
مشترك بين الموجبين اه واعلم انه قد ثبت وتحقق انه لا خلاف بين
الحكماء والمعتزلة ومن يحذو حذوه من اعلام المتكلمين في اثبات القدرة
والاختيار بمعنى وجوب مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية
الثانية وان القدرة والاختيار يتاكد بوجوب تعلق المشية لا سيما
اذا كان المتصور الفاعل القادر بنفس ذاته عين الارادة بالنظام الاعلم
بنظام الخير وصلاح الغير الكل ما كان اصلح بالنظام الجملي يمتنع انفكاكه
عن ارادته بل يجب ان يخرجه من العدم على الوجه الاكمل والطريق الاصلح الافضل
ويفيض الوجود عليه اما ازلا وابدا كما هو مذهب الحكماء او في الوقت
التي هي اصلح واولى به فيما لا يزال كما هو مذهب المعتزلة ومن يحذو حذوه
من المتكلمين ومع ذلك صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد القدرة مستمرة
بالقياس الى ذات القادر المقدس عن التغير فلا خلاف في الايجاب
الخاص الذي هو محض القدرة والاختيار بينهم الا باعتبار القدم والحدوث كما
لا خلاف بينهم في الايجاب الذي هو مناف في القدرة والاختيار فيجب
حمل كلام المحشي عليه ليستقيم وليعلم التخلف قد سبق غير مرة ان
كلام الشارح هذا انما هو في حدوث العالم الجسماني وايجاب الواجب تعالى
وحده ... المشائين ولا يلزم التخلف المحال ويجب اعتبار توقفه
على شرط حادث ... ما هو مراده وحمل كلامه على حدوث الاثر المطلق مع
فرض الايجاب بالمعنى المذكور خارج عن التحصيل وقانون التحصيل فافهم

تامل يدر

فانه مع وضوحه لا يخفى دقته على هذا التقدير ايضا قد سبق ان مراد
الشارح من هذا الكلام انما هو جعل حدوث العالم الجسماني فقط منافيا للايجاب
على سبيل التنزل فلا يلزم القدم عن الحدوث لما نقلنا عنه من جواز
تصورات متعاقبة لمجرد يكون حدوث كل واحد منها شرطا لحدوث
الآخر حتى ينتهي الى تصور يكون شرطا لحدوث العالم الجسماني ثم بعد التسليم و
التنزل انما يلزم قدم العقل المطلق قدما زمانيا وهو لا ينافي الحدوث
الدهري فهو المراد يلزم تخلف المع [illegible] يمكن ان يكون مراده فرض كون
الشرائط مجتمعة ان يكون كل واحد منها شرطا لوجوده في بعد استكمال استعداده
من غير ان يتقدم بل يجامع وجوده او الشرائط يحتمل ان يكون على وجهين
احدهما ان يكون كل واحد منها شرطا لاحق من غير ان يجامع وجوده كا
لمعدات وثانيهما ان يكون شرطا مجامعا لوجوده من غير ان يتطرق عليه
العدم فلا يلزم التخلف الخ بل انما يلزم القدم على هذا التقدير ليضم على
ما قاله المحشي على تقدير الاول وفيه ما سبق آنفا فلا محذور فيه ايضا
تامل لا خفاء عليك في انما في هذه الحاشية من الحواشي السابقة
مع تقدم عنوانها على عنوانات تلك الحواشي [illegible] عنه لانه قد اورد على
كل واحد منها بحثا بخصوصه وايرادا بعينه ثم استشعر بتوجيه لكلام الشارح
وعذر من عذره لسلوكه هذا المسلك دافع لجميع الايرادات والابحاث
التي اوردها عليه فاوجب على نفسه ازاحته والختام ليتم كلامه
على الشارح فناسب تاخيرها عن جميعها وجعل قوله اذ لو كان حادثا عنوانا
لما ذكره هـ

[illegible] الذي يكون [illegible] زمانيا [illegible]

لانه مناط

لانه مناط البحث وذكر فيه ما هو ملاك المرام في المقام توطئة للتوجيه
والعذر وتمهيدا لازاحة ذلك التوجيه والختام وذلك العذر
مراد الشارح من التقدم هو بيان التوجيه والعذر وحاصله انه يجوز ان يكون
مراد الشارح من يلزم قدمه قدم العالم بالشخص اي الفلك الاقصى بما يحويه من
الاجسام والاعراض وما يتعلق به من النفوس والارواح والطبائع
والقوى على هذا الترتيب والنظام المسمى بالانسان الكبير او يلزم قدمه
بجميع اجزائه كما توهم واليه اشار بقوله اذ لو كان حادثا اي لو كان
العالم حادثا بالشخص او بالجزء لتوقف على شرط حادث وتوقف حدوث
العالم بالشخص او بالجزء على شرط حادث وجوازه على تقدير الايجاب بالمعنى
المذكور في الظهور بحيث لا يمكن لاحد انكاره او منعه ولا يتصور لاحد القول
بمحاليته هذا الحدوث على تقدير فرض الايجاب بالمعنى المذكور به اذ لا وكان
مراد الشارح من التوقف هذا لم يتوجه عليه شيء مما اورده من الايرادات التي وجهها المحشي
عليه فانه لا يمكن منع هذا التوقف ومحاليته هذا الحدوث ولا القول بجواز
ذلك التوقف والتسلسل [illegible] ما التوقف على نفسه لامكان استلزام
[illegible] ولا غيره وكذا ما اورده عليه وهو ظاهر لا سترة فيه
الا [illegible] ذلك ما [illegible] ازاحة لذلك التوجيه والختام لذلك العذر وحاصله
ان العالم اي جميع ما سوى الله تعالى حادث سواء كان بالشخص او بالجزء او بالمجموع
باجماع اهل الملل والشرائع وشهادة نزول الوحي الذي عليها اعتماد المتكلمين
بل بشهادة الدليل العقلي ايضا فلا يجوز لاحد ان يلتفت الى مثل هذا التوجيه

والقدر الى الف للاجماع والمنافي لضرورة الدين بل للعقل ايضا واذ لا فلا محة
يتوجه عليه جميع ما اورد عليه المحشي وهو ظاهر وحينئذ ان الشارح انما سلك هذا المسلك
استظهارا او على سبيل التنزل والتسليم كما ذكرنا في توجيه استدلاله على
نفي الايجاب فلا شك في صحة مثل هذا التوجيه واستقامة مثل هذا العذر
ولا حيلة لاحد في دفعه واذا فلا مجال لشيء في ما يراد ايراده مما قيل
فالوجه هو ما هو الوجه في تحرير الاستدلال على نفي الايجاب كما مر سابقا فالمشار اليه
لما مر هنا اي شبهة المعتزلة بقوله على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
من قوله بل الحق انه يصح وقد سبق ما فيه وسيجيء عن قريب توجيه
ما يظهر منه استقامته بما يشفي العليل ويروي الغليل فلا يرد عليه شيء
مما اورد عليه من الكثير والقليل والواسطة غير معقولة ثم الظاهر
ان مراد الشارح من قوله هذا انما هو دفع هذا الايراد الذي اورده الشارح عليه
بعينه لا ما ذكره لانه هو المتراءى في حل النظر المهم ودفعه ههنا وحاصله
ان المقصود مما بين نفي الايجاب واثبات القدرة على وجود العالم بعد عدمه
نظرا الى ما ثبت بالبرهان العقلي والنقلي من مواعيد التنزيل نظرا الى ما ثبت
ان لا بد للعالم من فاعل واجب بالذات والوجوب الذاتي يدل على كمال
تجرده الدال على كمال علمه بذاته وبما صدر عن ذاته الذي هو عين قدرته وارادته
فلا محة يكون توهم صدور المبدع الاول عن الواجب بالذات بالايجاب محالا
ايضا بالعقل فلا محة يكون غير معقول فان قلت فعلى هذا يلزم نفي الا
يجاب واثبات القدرة على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين قلت
قد عرفت ان لا خلاف بينهم في نفي الايجاب واثبات القدرة كما نفي

[illegible marginal note]

على القدم

على القدم [illegible] والفاضل الرازي في مباحث المشرقية والعلامة الدواني
وغيرهم من المتكلمين المتأخرين فان قلت فعلى هذا يلزم اثبات
القدرة بالحدوث الزماني على طريقة الحكماء لا بالحدوث الدهري على طريقة
المتكلمين قلت الغرض ههنا هو بيان ان الواسطة غير معقولة وقد
بينت وظهر ذلك بما ذكرنا بما لا يشك فيه احد [illegible] تحقيق الحكماء
ثم لكيفيته وقد ثبت عند المحققين ومن [illegible] طبقة عن اعلام المتكلمين
حدوث العالم باسره حدوثا دهريا واقام عليه الاستاذ ما ثبت
المعلمين [illegible] دليلين متينين مذكورين في كتبه احدهما ما ثبت
من انه ليس [illegible] منه الامكان الذاتي انه يقبل الوجود [illegible] بل
يمتنع [illegible] ان يكون موجودا الا بعد القدم
الصريح العيني وثانيهما ما ثبت بالوجوب بان المبدع هو الواجب
بالذات وانه كما انه عين وجوده انه كما انه خارجيا دوجوب القدم
الواجب بالذات عليه تقدما خارجيا واذا ثبت ذلك تحقق هذا ثبت
بالعقل ان العالم تماما حادث الله عن الوجود الى بعد ما كان معدوما كما ثبت
بالبرهان العقلي ايضا

١٤٢٥

محضا فی الخارج متمکنا من وجوده فبه القدرة والاختیار
ضرورة ان العالم اذا کان معدوما محضا فی الخارج ولم یکن لشیء منه
اثر فی اعیانها وکان الله سبحانه وتعالی متنزها عن ان
یتغیر من حال الی حال لوجوده لم یوجد شیء الا بایجاده فهل یتصور
وجود شیء الا بمحض قدرته واختیاره وهل یکون توهم
الواسطة الا توهم باطل غیر معقول بالضرورة ومن انه
یعلم استفادة حکم الاستنار بالمبدا وکل من السببین التمکین
فی نفی الایجاب ویظهر صحة ما اشار الیه المحشی بعد قدرة من قوله
بل الحق ان الحکماء وان تعالی فی العقد نفی الایجاب بایجاد الخ
العالم بعلمه بنظام الخیر وایجاده من العدم الخارجی بصلاح العقل
بثم کیف یتصور کون المعلول الشریف من العلة او القادر
المختار اشرف من الموجب المجبور بشهادة العقل الصریح مع ان
العلة واجبة بالذات وجمیع الکمالات منبعثة عن الوجوب
الراجعة الیه والممکن بما له من نفسه مفتقر فی وجوده وکمال

الوجوده

یجری الیه تعالی فتوهم الواسطة انما هو الا توهم
باطل غیر معقول وما قال بعض الشراح من انه یجوز ان الواسطة
الا به کون موجد العالم جائزا وبین کونه موجبا غیر معقول
الا ما یقال تعطیلهم من انه مبادرة لیس قادرا
ولا موجبا فلو کان لم تم الایجاب او الاختیار لتوقف صدور
العقل منه علی کثرة ما لا یمکن ان یتحقق الا بفعله علی ما اشار الیه المحشی
بتوضیح مسئلة العلم بقوله ولیس فعله تعالی موقوفا علی کثرة انما
هو بسبب وجود الکثرة فلا یتصور هناک ایجاب ولا اختیار
وقال بعضهم بل المراد بنفی ما توهم هناک ان نفی الایجاب لا
یوجب القدرة ای لا یوجب ثبوت ان افعاله لیست کافعال
الطبائع لا یلزم ان یکون افعاله صادرة عنه تعالی بقدرة واختیار
کافعال القادر المختار مثلا فقال انه لا واسطة بین الموجب والقادر
بالعقل فمعنی ان القدرة دائرة فیما بین نفی الوجوب تعالی فهو لیس

سائره برین

يؤيد المعنى فان القدرة التي هي عين الذات اعلى درجة
واشرف مرتبة من القدرة الزائدة كما ان الوجوب الذاتي اعلى
واشرف من الوجوب الزائد وقال بعضهم انه اشارة الى
بطلان ما يتوهم الاشاعرة من ان القدرة بالمعنى الذي هي زائدة
على الذات صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب لا بالقدرة
لبطلان التسلسل وانه سبحانه خالق لصفاته التي للقدرة بالايجاب
وقادر على ما سواها من الممكنات المفارقة فيكون واسطة بين الايجاب
والقدرة فاشار المعنى الى بطلانه بمعقوله والواسطة غير
معقولة وقال بعض الشارحين اي الموجد اما ان يتخلف عنه
اثره والاول قادر والثاني موجب واذ قد ثبت الحدوث
ثبتت القدرة وبطل الايجاب اي احتمال كونه لا موجبا ولا
قادرا اي نفيه المعنى فقال المعنى والحدوث ينفي الايجاب
والواسطة غير معقولة فاعتراض الشارح على المعنى انما نشا من سوء

فهم مراده

من سوء فهم مراده انتهى والعجب انه زعم انه دافع اعتراض الشارح عن المعنى في توجيهه
هذا ولم يتفطن بانه وارد عليه وان وجه بمثل هذا التوجيه الف مرة اليس توجيه
الشارح اولا ثم ايراده عليه شاهد عدل عليه وكون توجيه الشارح منشا لوروده
دون توجيهه لا يجدي نفعا اصلا على ان في كل مرتبة هذه التوجيهات اهمالا
للمهم ومراعاة لغير المهم لانه لا يتم هذا الدليل الا باندفاع اعتراض
الشارح الذي زعم وروده على المعنى واستصعبه كثير من المتاخرين ولم يجب
عنه المحشي الا بالاجماع والحديث بخلاف تلك الوسائط فان شيئا منها
ليس بتلك الحدة والصعوبة بل هي ظاهرة الاندفاع كما لا يخفى وما قال العلامة
الدواني من انه لا يبعد ان يقال انه اراد الشارح توجيه هذا الاعتراض
الزاما للمعتزلة كما يشعر به كلامه ظاهرا ففيه ان المعتزلة لم يجوزوا قدم المجرد بل وجوده
وقد مر فيه ما يدل على انه على تقدير وجوده حادث حيث قال لا قديم
سوى الله تعالى وان اراد توجيهه تحقيقا ففيه ان اجماع اهل الملل من
الانبياء عليهم السلام وغيرهم دل على حدوث العالم بجميع اجزائه فالمجرد ان كان
من العالم فهو حادث فلا يلزم الواسطة كما افاده المعتزلة انتهى ففيه بعض
ما لا يخفى منها انه كما لم يتم عنده دليل على امتناع المجرد فيلزم عليه جواز
وجوده كذلك لم يتم عنده دليل على حدوثه على مقتضى ظاهر كلامه في الكتاب
الذي هو متن الكلام معه واجماع اهل الملل ليس منه فيه عين ولا اثر فيلزم
عليه جواز قدمه وقوله لا قديم سوى الله تعالى لا يجدي نفعا اذ المعتزلة عالم

لم يثبت عنده سوى العالم الجسماني اطلق القول بحدوث العالم وقال
لا قديم سوى الله تعالى فهو مجرد وغير من عجز ابليس فيتوجه عليه هذا الاعتراض بينة
ما نقل ونحاربين في الجواب ما حاصل اما اولا فلانه قد ثبت ان لا معطل في
الوجود فلو كان مجرد واسطة لزم كونه معطلا وهو منفي بالدليس واما ثانيا
فلانه قد ثبت باطباق الحكماء ان لا فضل في الوجود فلو كان مجرد واسطة
لزم الفضل فلعل المقصود نظرا الى مثره قال الحق والواسطة غير معقول الشيخ انه
خطابة اقناعي كما قال عبارات المدققين غير مقصور الصحة هنا فلا تجيبه عما
ذكرنا كما لا يخفى وانما اطبقنا الكلام في هذا المقام لانه من غير ائم عقائد
الاسلام ولغاية غموضه صار معركة الافهام وزل فيه كثير من الاقدام
ولهذا قال استاذنا مالك المعلمين بعد ذكر السبيلين الكلميين الحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله العمدة اي العمدة
الوثقى الذي لا يحوم حوله شائبة شك اصلا عند المتكلمين في حدوث العالم بالاسر
انما هو اجماع اهل الملل من الانبياء عليهم السلام واطباق اهل الاسلام و
والحديث المشهور من قوله عم كان الله ولم يكن معه شيء الذي لا يعارضه
دليل عقلي ومعجزه من محكمات التنزيل والاحاديث المتواترة ولو بالمعنى
عن الغائبين والغائبات من فيجوز وجود مجرد ازلي مخالف لهذا الاجماع وهذا
الحديث وهذه المحكمات والاحاديث غير ملتفت اليه بل غير المتكلمين معقول و عندهم
والايثار المقتدي بقوله والواسطة غير معقولة فيه ان اثبات النبوة

موقوف

موقوفة على اثبات القدرة والاختيار كالعلم فاثبات القدرة ونفي
الايجاب بالاجماع والحديث يستلزم الدور رتبة وما قيل اثبات صدق
شخص من الاشخاص يمكن بالمعجزة بان يدعي الصدق بشهادة امور خارقة
للعادة على وجه يطمئن به القلوب ولا يبقى شائبة ريب في صدقه فاذا
قال هذا الصادق ابد موجود يحكم به العقل فاطبق بالعلم والقدرة وسائر
ما جاء به فهو على ما نرى فانه لو سلمنا حصول الاطمينان لبعض الناس لا يتم
به الحجة ولا يخصم به العذر عن سائر الناس وقول المحقق في شرح البيضاوي التاسع
في جواب ما اورده الفاضل الرازي على الشيخ بان قولكم المعجزة دالة على كون
الشارع من قبل الله تعالى غير لائق بكم لان سبب المعجزة عندكم امر نفساني يحصل للانبياء
ولاضدادهم من السحرة وتمايز النبي عن ضده بدعوته الاعجاز دون الشر والتمييز
بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون صاحبها انبياء
وليعضو قولهم الحجة المعجزة دال على صدقهم مبني على القول بالفاعل المختار العالم
بالجزئيات الزمانية وهم لا يقولون به اما عن الاول فبان للامور الغريبة التي
منها المعجزات قولية وفعلية والمعجزات الخاصة بالانبياء عليهم السلام
ليست فعلية محضة فان اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال
على صدقهم واما عن الثاني فبان يقول مشافا الا ما ترى من القول في العلم
والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء عليهم وآله
على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم انتهى فلعله جواب له

[illegible]

بعد التسليم استظهارا والا فالشيخ صرح في كتبه بان لا يعزب عنه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء ولا اكبر منها ولا اصغر فاني وليس في كلامهم
على ان اصول الحكماء او فروعهم يقتضي صدق الانبياء بدون النص القادر
المختار العالم بالجزئيات الزمانية كيف فهل يتيسر النص بالاقران الايه
والليس قال بقول بعثا في الامام مع انه لا حاجة لنا الا تصديق الحكماء
وما يتوقف اثبات ان النبوة انما يتوقف على العلم والقدرة لا على العلم بهما
فهو مع انه خلاف مذهب الملة واكثر المتكلمين لا يتم به الحجة ولا يحسم
به العذر بل ربما يؤدي الى افحام الانبياء ع وهل يتم نظام المدينة
الصالحة به وهل يليق بالحكيم العليم ان يبني التكليف عليه ولعل لهذا لم
يكتف به بل تمسك بالدليل العقلي ليعلم بان الممكن الخ اذ قد ثبت في
الحكمة ان الماهيات الممكنة بحسب طباع الامكان الذاتي في حيز الليسية الصرفة
والقوة المحضة لان حقيقة الامكان اللازم للماهيات الممتنع الانفكاك عنها
كما لا اولوية هي سلب الضرورة سلبا بسيطا فهي بالقوة بعد تلبسها بالوجود يكون
مزدوجة من معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل ولهذا قال الشيخ الرئيس
لا شيء غير الواجب بالذات يعري عن ملابسة ما بالقوة وهو الفرد وما
سواه زوج تركيبي وفي التعليقات تعليق الحق ما وجوده فرد ذاته فلذلك
الباري هو الحق وما سواه باطل وقد حققوا ان الماهيات ما لكنها بالقياس
الى انفسها موجودة بالقياس الى بارئها ولعل اليه ينظر ما اشتهر من
التحقيق الممكنات ليسيات صرفة ما شمت رائحة الوجود وما بالجملة فقد تحقق

ان الممكن

81

ان الممكن الموجود بايج عرفي لظهر ما بالقوة ولا يسع فرضه
ايجاد شيء والا لزم كون العدم مؤثرا فقد صح ما نقل عن بهمنيار
وقوله البرهان الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة
لعله لمحض رعاية المقابلة لا للتخصيص ضرورة انه لم يذكر شيئا
يفيد ذلك والبرهان لو تم لدل على ان لا تاثير لقدرة العبد بل كلما وقع
او سيقع فانما يقع بتاثير قدرة الله تعالى وان لم يتم لا يفيد تخصيص
الجواهر والاعراض المفارقة بالمبدأ الاول تعالى شأنه ليعلم
ولا يجدي لفكرة نفعا وما قيل المراد من الاعراض المفارقة
الصفات الثبوتية فان منهم (اي الواجب) من يقول انها ليست صادرة عنه تعالى
لا بالايجاب ولا بالقدرة ومنهم من قال انها صادرة عنه تعالى
بالايجاب وما سواه بالقدرة ففيه ما لا يخفى من ان الصفات
الثبوتية اذا كانت زائدة على الذات كانت قائمة بذاته الاحدية
وكانت ممكنة في ذواتها لافتقارها الى الذات والبرهان التوحيد
وما قيل انها لا هي ولا غيره فهو باطل اذ الكلام في الحقائق
والمعاني لا في مجرد القول والتسمية وما قيل ان النظر الى ظاهر قوله
يوهم ان لا ايجاد في ... المراد بها افعال العباد الصادرة على ايديهم
بقدرتهم واختيارهم غير المفارقة عن ذواتهم فهو وان

وان كان مناسبا للمذهب الحق وعن تجدده وحدوده الآن البرهان
المنقول لصاحبه وبيانه ان الامر دائر بين الامرين اما ان
يقول بمقتضى البرهان الدال على امتناع كون المؤثر غير الواجب
بالذات تع فلا تاثير للعباد في افعالهم اصلا او لا فلا يفيد اختصاص
الجواهر والاعراض المفارقة بالمبدا الاول تعالى ولا يكون نقله نفعا
اصلا وقد افاد ان فيه اشارة لطيفة من دلالته صريحة على ان افعال
العباد صادرة بتاثير قدرة الله تعالى مقارنة لقدرة العباد
ودواعيهم كما يشير اليه اختصاص غيرها بقدرته وعدم منافاته
لصدور الافعال عن العباد ثم قد فرق اخر بين مفيض الوجود
وكونه مؤثرا فيه وبين كونه مباشر الفعل وكونه اخر ما يستقيم به
يستقيم به
الفعل اللازمة وهو كونه اخر ما يتوقف عليه الوجود والاول هو الله
سبحانه لا غير والثاني هو المقدر للوجود بالقدرة والاختيار
لا المؤثر فيه المفيض لو قال به وعدم جواز التكليف والثواب
والعقاب وجوابه ان كان لقدرة العباد تاثير في الوجود
بطل حكم البرهان وان لم يكن لقدرة العبد تاثير اصلا بل يكون
لها مجرد مقارنة غير مؤثرة لا يصح التكليف مع انه كما ثبت في
مظانه غير مؤثرة لا يصح التكليف مع انه كما ثبت في مظانه

على مذهب

على مذهب الاشاعرة والفرق بان الاشاعرة يقولون بصدور
الافعال بمجرد عادة الله تع من غير الربط العقلي لا يصح التكليف
ضرورة اذا لم يكن لقدرة العبد تاثير اصلا ومجرد مقارنتها لا يفيد
عند المحققين بل عند التحقيق فما يفيد الفرق بالربط العقلي وجرى العادة
ض واذ ليس للعبد تاثير في الفعل يكون ربطه للفعل كربط الارض
باضاءة الشمس ولو تضايق فيها نقول كان ربطه ذلك كربط جسم
باضاءة الشمس فيعاقب به او يثاب تامل وما اورد على البرهان
المنقول بانه ان اراد بمعنى ما بالقوة الصرفة المتحققة في الواقع سلمنا
الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كك لما تقرر عندهم من انه ليس له
حالة منتظرة وان اراد الاعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي
ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا
بانه ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في
الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود
ويكون لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشي من القوة الى الفعل
وهو مستحيل فعلى هذا القول لم يلزم ما نقل نفي الواسطة بالبرهان
العقلي انتهى فهو مندفع بما ذكرنا ويظهر ما فيه من الغلط اذ ملاحظة
معنى ما بالقوة يطلق على معنيين احدهما هو مختص بالهيولانيات

حيث انها عرية عن كمالاتها الثابتة عنه في الفطرة الثانية ويعبر عن
الاولى ثم تتحلى بها في الفطرة الثانية ويعبر عن هذا المعنى بلياقة
معنى ما بالقوة على سبيل التوصيف والتقييد لا على سبيل الاضافة
والعقول المجردة بمعزل عنها وثانيهما ما هو شامل لجميع الممكنات
حتى الجواهر النورية حيث ان الممكن بالنظر الى سنخ مهيته ونفس حقيقته
بالقوة الصرفة وبحسب جوهر ذاته عرية عن الفعلية ويعبر عن هذا
المعنى ببعض بلياقة معنى ما بالقوة على سبيل الاضافة كما ذكرت اولا
وان اراد انا لا نسلم ان معنى ما بالقوة بهذا المعنى لا يصلح للتأثير
في الوجود كان مكابرا على انا لا نختار في نفي الواسطة بالبرهان العقلي
الا هذا الدليل لما اقمنا الدليل العقلي على حدوث العالم
المناسب لما ثبت ان ذاته الاحدية متعالية المقدس عن الكثرة
بوجه من الوجوه وان صفاته الكمالية عين ذاته وحققوا عينيته
بان ذاته باعتبار انه مبدا الانكشاف وانه لا يعزب ذاته عن ذاته
اصلا علم وعالم ومعلوم وباعتبار صحة الصدور عنه قدرة وباعتبار
انه يعلم نظام الخير وصلاح الغير ويفيض وجوده على الوجه الاصلح
الاكمل ارادة وكذا بعينه ملاحظ في سائر الصفات الكمالية وليس

هناك الا الذات الاحدية اذ محصل كلامهم فيه نفي الصفات
واثبات الغايات وثبت بالبرهان العقلي القطعي انه اولى من
ان يكون صفاته زائدة على ذاته الاحدية فلا يناسب بمذهبهم هذا
قوله عن انضمام الارادة بل انما الانسب ان يقول باعتبار الا
رادة كما قاله المحشي المحقق والقول بان المراد بانضمام الارادة انضمامها
اليها في الملاحظة والاعتبار الارادة لا يخرج عن تعسف فلا نعم يمكن
ان يقال ان الشارح فيه اعتمادا على ما هو الظاهر المشهور من مذهب
المتقدمين وقال المحشي فيه فيجيء ما فيه عنقريب انشاء الله تعالى
فان قيل ههنا شك مشهور هو ان الفاعل القادر التام لما كان
بنفس ذاته الاحدية عين الارادة التي هي عين العلم بالمصلحة وعين
الداعي فكيف يمكن انفكاك فعل العالم الذي هو مراد الله تعالى في الازل
عن ارادته حتى حكم بحدوث العالم وجعله دليلا على نفي الايجاب الذي
هو كون فعل العالم لازما لذاته في الازل واجيب عنه بانه لما كان
مراد الله تعالى هو ايجاد العالم على الوجه الاصلح بنظام الخير والنحو
الاكمل بصلاح الغير وكان مرجح الايجاد علمه تعالى بذلك النظام
والصلاح فلا جرم تعلقت ارادته بايجاده في الوقت الذي

او وجوده فيه بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى والصلاح الاكمل الاوفق فيما
لا يزال لكونه اصلح واولى فكون الفاعل بنفس ذاته عين الارادة بالنظر
الى ذلك لا ينافيه بل يحققه ويعينه لان النظام الاكمل والصلاح الافضل
انما يستوجبه ويقتضيه على ما يلزم الانفكاك المراد عن الارادة كما ان الارادة
الزائدة على الذات القديمة تعلقت بايجاد العالم في الوقت الذي اوجده
فيه فيما لا يزال اما من غير مرجح كما هو مذهب الاشاعرة او بمرجح هو صلاح
العالم بالطريق الاولى كما هو مذهب المعتزلة القائلة بعدم حدوث الارادة
من غير لزوم شيء من الانفكاك اه ولهذا حكم المحقق بان حدوث العالم ينفي
الايجاب ولعل بعد ملاحظة كلام الفريقين لا مجال هنا لهذا التشكيك اه
تامل لقائل ان يقول قد ثبت وتحقق بالبرهان العقلي القطعي
ان ما لم يكن ترجيح الفاعل المؤثر لاثره ايجابا ورجحان الاثر به
وجوبا لم يكن الفاعل فاعلا ولا اثره اثرا موجودا بالفعل اه ولهذا
اجمعت العقلاء الذين لم يتجاوزوا عن حكم العقل الصريح على ان الشيء
ما لم يجب لم يوجد ح اذ ما هو متساوي الطرفين لا يتعين احدهما اه
والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو مع استحالته غير متصحح المقصود وكذا
الاولوية الغير البالغة حد الوجوب على ما هو مذهب المعتزلة لانها
غير مجدية اه في قطع [illegible] النسبة الامكانية ولا مثمرة ——
لحصول الوجود اذ هي غير بالغة حد الوجوب فيعود طلب
الترجيح جذعا فيجيء الاين من راس الى اولوية اخرى فاذ هي
ايضا غير بالغة نصاب الوجوب لا يستطيع ان يميز بها طرف
الوجود

الوجود وحينئذ يتمادى الامر ذاهبا الى ما لا نهاية له وان الاولويات المتسلسلة
لا الى نهاية اذ لو خطت باسرها بملاحظة اجمالية فهي على تلك الاولوية
الاولى في حكم عدم الاغناء وعدم الاجداء اه فلا جرم ان يكون نسبة
الفاعل القادر المعقول بالقدرة والاختيار بالوجوب ثبتة كيف لا
والقدرة والاختيار ما يناكده بل انما تحقق وتعين بالوجوب لا سيما
اذا كان الفاعل القادر المختار بنفس ذاته الكاملة عين القدرة والا
والاختيار فكانت لا محة قدرته واختياره بالنسبة الى مراده ومختاره
بالقدرة والاختيار على النسبة الوجوبية بالضرورة فاذن نسبة ارادة الباري
الفعال لنظام الخير والفياض لصلاح الغير لا سيما اذا كان بنفس ذاته
الاحدية عين الارادة بالنظر الى علمه بنظام الخير وصلاح الغير كيف لا يكون
مع الجهة الكاملة الوجوبية على انه قد ثبت بالبرهان ان كل ما هو كمال مطلق
للوجود بما هو وجود فهو واجب الثبوت لذاته الاحدية الواجبة
من كل جهة بحسب مرتبة ذاته وان الواجب بالذات واجب
من جميع الجهات ولا يصح لذاته الواجبة جهة امكانية بوجه من الوجوه
فاذن الارادة لنظام الخير واختيار صلاح الغير على الوجه الاكمل الاعلى
لا محة يكون على وجه الوجوب اما ازلا وابدا على ما هو مذهب الحكماء
لكن لا يحصل لهم في القدم او في الوقت الذي هو اصلح واولى من ذلك
النظام الاكمل والصلاح الافضل فيما لا يزال على ما هو مختار المحققين
ومن يطابقه من المتكلمين ليتفق البراهين قد قامت على الحدوث وكون
الفاعل بنفس ذاته الكاملة الواجبة عين العلم بالمصلحة والارادة لا يناقضه

بل بحقيقة وبعينه لان ايجاده في ذلك الوقت اذ كان اصلح واولى
بالنظام الاكمل للعالم وعلمه بذلك ارادته له فلا محالة ايجاده في ذلك
الوقت يكون من مستوجبات نظام الخير ومستدعيات صلاح الغير
فيجب ايجاده في ذلك الوقت بتة ومع ذلك يسمى صحة الصدور
واللاصدور بالنظر الى ذات الفاعل من غير اعتبار علمه بتة بذلك النظام
الاكمل الذي هو عين الارادة فاي محذور يكون الوجوب بالاختيار
والارادة التي هي عين الذات منافيا للاختيار الذي هو مراد المتكلمين
اذا كان هذا الوجوب محققا للقدرة والاختيار وذلك الاختيار الذي
هو مراد المتكلمين مع انه غير منقح التصور ينافي القدرة والاختيار
اليس جواز وقوع ضد ما اراده الفاعل الغالب المختار وامكان
حصول خلاف ما اختاره ينافي القدرة والاختيار وقد نص عليه
المحقق وذكرنا منه سابقا اذا على حاشية الكفاية مع انه فطري
العقول غني عن الشهادة والبينة وقوله يعني اه قد سبق
ان هذه العبارة وصحة الفعل والترك وانما هو باعتبار ان الحكماء
ثم تفسير القدرة غير خلاف بينهما اه وقد حقق هذا المحقق
على التلازم بين معنييهما الصحة والخلاف بينهم في القدرة والحدوث
لدلائل لاحت لهم لا يوجب تسمية احدى العبارتين قدرة والاخرى
ايجابا والكل بانه كيف قال بحدوث العالم مع قوله بعينية الصفات
للذات الاحدية الكاملة التامة وفوق التامة فقد اجاب عنه قس

في الحاشية

في الحاشية السابقة بما حاصله فليس ذلك مما يوجب طرح هذا الكلام
خلف قاف والقول بانه ثابت بالدليل العقلي حدوث العالم
وكون ذلك الوقت الذي اوجده فيه اصلح واولى بديهي قولا
جديدا في باب هذا المقام وقد انفرج اثبات حدوث العالم المسمى
بالانسان الكبير من سبيل البرهان اللمي من مسلك العقل لنفسه ولعل في قوله
فالاليق اشارة الى ما ذكرنا فليتأمل فان قيل حاصل
هذا التشكيك هو انه يلزم ان تقدم العلة التامة على المعلول يجب ان يكون
بالزمان لا بالذات فقط ويلزم على الحكماء القول بحدوث الحركة
الزمانية يجب ان يكون له علة تامة اذ ان حدوثه من غير نزاع
لا حد فان كانت متقدمة عليه بالزمان ثبت المطلوب وان كانت
معه بالزمان كان لها علة تامة اخرى والا لزم حدوث المعلول من دون
علة وهو باطل بالاتفاق فينتقل الكلام اليها ونسوق الكلام فاما ان يلزم
تقدم العلة بالزمان وهو المطلوب او تمادي الامر الى ما لا نهاية له فيلزم
اجتماع علل مترتبة غير متناهية وهو باطل بالاجماع فتعين الاول
وهو وجوب تقدم العلة التامة على المعلول بالزمان ويلزم على الحكماء
التزامه والقول به فيسقط تشنيعهم على المتكلمين القائلين بجواز
بجواز تخلف المعلول عن العلة التامة بالزمان وهو المطلوب هنا
قلت تخلف المعلول عن علته في هذا التحقيق لتقدم العلة على المعلول

[illegible]

وحاصله ان تقدم العلة التامة على المع بالذات اي وجوب وجود
المع انما يكون من العلة من دون عكس بحيث لا يتخلل بين تحققهما امتداد
زماني اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم وهذا التقدم واجب عند الحكماء وقد
التزموه عن آخرهم واما تقدم العلة على المع بالزمان اي بحيث يتخلل
تحققهما امتداد زماني ولو بحسب التوهم كما يلزم على المتكلمين القائلين
بان بين الباري سبحانه وتعالى وبين حدوث اول العالم الامكانية امتدادا متماديا
بحسب التوهم لا مالا نهاية له من جانب الازل تشاء عند حدوث اول العالم
فيما لا يزال جزم الحكم بان الذات الاحدية الواجبة مع الارادة القديمة علة
تامة لتعلق ارادة القديمة بايجاد اول العالم في ذلك الحد من حدود ذلك الامتداد فيما
لا يزال فبنظ ما تقدم لان تحقق الامتداد الزماني بين العلة والمع ولو بحسب الوهم
مما يستحيل بجلي النظر بناء على استحالة الترجيح بلا مرجح وهو مع استحالته غير
منقح التصور فلا يتة من شان الحكماء حتى يلزم الحكماء التزامه والقول به واذ
هو غير منقح التصور مع كونه فطري الاستحالة فكيف يلزم الحكماء القول
به بل يجب على المتكلمين نفيه والحكم على استحالته بحكم العقل الصريح وقوله قد مر
الاشارة اليه اه هذا اشارة الى جواب هذا الشك وحاصله انه قد تحقق ان
الباري الفعال لنظام الخير وصلاح ذاته بذاته يقتضي ان يفيض الوجود على
مصنوعاته ومجعولاته على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما الكل على افضل
انحاء الوجود واكمل وجوه النظام الذي لا يوازيه نظام خير غيره بل لا يدانيه
فضلا عن ان يفضل عليه وليس يخرج عن هذا الحكم شيء منها سواء كان الصادر
الاول او آخر ما ينتهي اليه سلسلة نظام الخير للعالم المسمى بالانسان الكبير
بل هو شامل لكلها بالاستغراق الشمولي فكل شيء يعلم انه خير وصلاح للنظام

الجملي

الجملي فيريده ويوجده في وقته الذي هو اصلح واولى به وبالترتيب النظام الذي
يعقله خيرا وصلاحا وعلمه بذلك عين ارادته من غير شائبة جلبة نفع ودفع
غرض فهو مرجح لاحداثه ومستوجب لايجاده في ذلك الوقت فلا يلزم تخلف
المع عن علته التامة في شيء من الحوادث كما يلزم المتكلمين القائلين بحدوث
اول العالم في ذلك الوقت المحدد الذي احدثه فيه من ذلك الامتداد الموهوم من
غير مرجح او بمرجح لا يبلغ ترجيحه حد الوجوب على انه قد ثبت ليف في الفلسفة
الالهية ان كل ما يصح على الباري جل مجده وتعالى جده بالامكان العام فهو
حاصل له بالفعل واجب له بالذات وليس يتصور له تغير به بل نسبة ذاته
الاحدية الاجلة الى ما عداه من كافة مجعولاته نسبة ابدية احاطية متعالية التقدس
عن التجدد والتكثر والتعاقب في جانب الفاعل بل انما التجدد والتكثر والتعاقب
في جانب المجعولات بقياس بعضها الى بعض فجملة آثاره نظام الخير للوجود
من مجعولاته الحادثة من الازل الى الابد فقد فعلها دفعة في الدهر وافاضها على
الوجود مرة واحدة دهرية على الوجه الذي عقله خيرا ونظاما الكل وعلمه بنظام
الخير ونظم صلاح الخير عين ارادته لايجادها على ذلك الوجه الا على الاكمل الافضل
الذي اوجده عليه فلا يلزم التخلف المستحيل في شيء من معلولاته الحادثة ولعل الانسب
بهذا الجواب بل بالمقام ليضا ان يقرر هذا التشكيك هكذا لو ان علل العالم بأسره
هو الباري سبحانه وتعالى وهو تام وفوق تمام لا يجوز عليه التغير والحركة والخروج
من حال الى حال ومن شان الى شان فيلزم تخلف المع عن العلة التامة بالزمان
بالزمان في الحوادث اليومية وان لم يكن هو جل مجده علة تامة لها فيكون
عدم الحادث في الازل لعدم علته التامة فلا محة يلزم ان يوجد شيء يعتبر في
تمامية العلة التامة آن حدوثه ويخرج من العدم الى الوجود على قانون الحكمة

فنقل الكلام اليه ونسوق البحث الى ما يلزم تقدم العلة التامة في شيء منها
او يتمادى الامر الى ما لا نهاية له فيلزم التسلسل المحال اذ لا شك ان تلك الحادثات كلها
موجودة في الخارج او معدومة فيه كلها او متشاركة بعضها موجودة
وبعضها معدومة واذ لم يكن شيء من الطرفين جميعا فيلزم التسلسل اما عند
حدوث الحادث او قبله وهذا التشكيك يعم جميع الحوادث واذ التسلسل
مح وفاقا فيلزم تقدم العلة التامة على المع ويسقط تشنيع الحكماء على المتكلمين
في جواز تخلف المع عن علته التامة فيجب الجواب المذكور وما يتوهم من ان
هذا الجواب انما ينفع للمتكلمين القائلين بالعلم بل يصلح لا للحكماء الغير
القائلين به والشبهة عليهم فهو ساقط عن درجة الاعتبار لان هذا الجواب
مستنبط من اصولهم وقوانينهم المعطاة في الفلسفة الالهية كما لا يخفى
على من له ادنى مرتبة من تتبع كلامهم وقد صرح به الاستاذ ثالث المعلمين في
مصنفاته الشريفة وقولهم في ربط الحادث بالقديم لوجوب وجود مادة
قديمة تفيض عليها الصور المتخالفة المتعاقبة لا الى اخر بالحركة السرمدية وان
كل حادث مسبوق بالمادة والمدة لافتقار الحوادث الى الامكان الا
الاستعدادي لا ينافيه ما في هذا من وضوح الى اخره ولم يتعرض المحشي للجواب
عن هذا التشكيك بهذا الوجه اكتفاء بغاية شهرته واجاب عن ذلك الوجه عنه
لانه مناسب لمذهب المص والمحققين من المتكلمين القائلين بالحدوث اشارة
الى ان هذا الجواب ليس مما اخترعه المص ومن يحذو حذوه في الجواب عن حدوث
العالم بل هو مستنبط من قوانين الحكمة وينبغي للحكيم القول به ولو في الحوادث
اليومية وانه غير مختص بالصادر الاول بل يعم الحوادث كلها

قوله بناء على ان

الاسلام ومطالبة الامور التي تلحقه بما هو هو او بما هو كذلك ثم عقد المسائل في اثبات
خصوصيات الموجود المطلق او المقيد وقولهم الواجب موجود مثلا يرجع
الى بعض الموجود واجب كما حقق في مقامه فلا يلزم جعل موضوع العلم محمولا في
شيء من المسائل ويكون قول المقاصد هنا ناظرا اليه وكذا قول موقف القضية
يكون محمولا عليه والمسئلة الالهية عرفية في النظر معتقدة محتاجة الى البيان فلا مجال لتلك
التوهمات الواهية فتأمل قال المص من الفصل الاول في اثبات وجود الصانع
اي في اثبات وجود صانع العالم اي اثبات مخرجه من العدم الصريح والليس الصرف
الى الوجود والايس بالنظر الى نفس الوجود بانه واجب وممكن قوله اختار
المص في اثبات الواجب تعالى منهج الحكماء واعلم ان في اثبات الواجب تعالى
شانه وعظم برهانه مسلكين مشهورين احدهما بالنظر الى نفس الوجود وهو منهج الحكماء
الالهيين فانهم يستدلون بالنظر الى نفس الوجود بانه واجب بالذات غني
في نفسه غير محتاج الى غيره او ممكن مفتقر في وجوده الى وجود غيره على اثبات
واجب الوجود بالذات تعالى ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفات
جماله وكماله وسمات عزه وجلاله وثانيهما بالنظر الى الخلق وهو منهج جمهور المتكلمين
فانهم يستدلون بالنظر في العالم بانه ممكن محدث متعلق الصنع بأسره على اثبات
الصانع تعالى ثم بالنظر الى بدائع الخلق وعجائب الصنع على اثبات صفات كماله
وسمات جلاله واكثر المتكلمين لما نفوا تعلق القدرة بل تعلق الايجاد والجعل
بالقديم اعتبروا مع الامكان الحدوث فمنهم من اعتبره شرطا للامكان ومنهم من
اعتبره شطرا للامكان ومنهم من جعل الحدوث مستقلا في كونه علة للافتقار

وجعلوا طريقا مستقلا في اثبات الواجب تعالى شانه والحكماء الالهيون واعلام
ائمة المتكلمين اتفقوا بعد ابطال علية الحدوث للافتقار على ان الامكان
هو علة الحاجة واثبت الحكماء الالهيون وجود الواجب تعالى بالنظر الى الوجود
والمتكلمون بالنظر الى الممكن وفيه منهج ثالث وهو منهج الحكماء الطبيعيين فانهم
يستدلون بالنظر الى وجود الحركة على وجود محرك وبامتناع اتصال المحركات
لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم استدلوا بذلك على وجود
المبدا الاول للكل الواجب بالذات وانما اختار المص مسلك الالهيين
لانه اخصر واوثق واشرف كما قاله المحشي اما كونه اخصر فظاهر انه قليل المقدمات
غير محتاج الى اثبات الامكان والحدوث وابطال الاولوية الذاتية واما كونه
اشرف فلكون الوجود اشرف واما كونه اوثق فلما قال المص في شرح الاشارات
بان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمعلول علة لم يعرف
بها كما تبين في علم البرهان ثم حملوا ما جاء في الكتاب الالهي من قوله عز وجل
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى مسلك الالهيين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه وقوله عز وجل سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق اشارة الى مسلك المتكلمين الذين يستدلون بايات الافاق والانفس
على وجود الحق تعالى شانه وجل برهانه وفيه مقامان الاول ان برهان الالهيين هو
البرهان اللمي المفيد لليقين المختص بالاني الذي هو غير مفيد له كما يفهم من

كلام

من كلام المص في شرح الاشارات وفي بعض كتب [illegible] كلام المتاخرين والقاضي
انهم الصديقون الذين يستشهدون بالحق لا عليه كما صرح به المحقق اللاهيجي في شرح
الاشارات والعلامة الدواني في اثبات الواجب [illegible] المتاخرين
وجعلوا قوله عز من قائل اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى [illegible]
الاول انه سبحانه وتعالى منزه عن ان يكون معلولا لشيء بل هو علة لكل شيء مما سواه
ابتداء او انتهاء وفيض وجوده [illegible] وجوده فكيف يصح قولهم ان
برهانهم هو البرهان اللمي لا الاني ثم اذا لم يفد البرهان الاني اليقين المطلق
فكيف يصح معرفته تعالى وكيف يكون التكليف واجبا وطريق المعرفة منحصر
في اللم والان وفيه انه ان الالهيين انما يستدلون على اثباته عز وجل بالوجود
المطلق وهو غيره تعالى شانه فكيف يصح دعواهم انهم الصديقون الذين
يستشهدون به لا عليه فتامل اما ان البرهان الاني لا يفيد اليقين المطلق
فهو محل الطعن غير مسلم ولا يفهم ذلك من قولهم وغاية ما قاله الشيخ
في برهان الشفاء ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم
بسببه وهو وان كان يفيد بظاهره ان الاني لا يفيد اليقين الا انه قال الشيخ في ذلك الفصل
من برهان الشفاء ما هو لفظه ان الشيء اذا كان ماله سبب لم يتيقن
الا من سببه وان كان له الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود
له والاوسط كذلك [illegible] الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط
فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم انتهى وهو صريح في انه

لان لم يمكن ثبوت الحكم في المحمول بسبب يمكن ان يحتج في مقام على برهان
الان مالوجود من حيث الحكم وعدم الحجز وتوجيهه ما قال في ما منه الى الشفاء
بعد كلام طويل في ... فسبيل لا حد له ولا برهان عليه بل هو برهان
على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة واما قولهم ان برهان الانيين
ما هو برهان اللم لانه الان فلعله ناظر الى ما قال ائمة علم الميزان
من ان المعتبر في برهان اللم انما هو علية الاوسط لوجود الاكبر
او لا وجوده للاصغر لا لوجوده فقط للاصغر لا لوجوده او لا وجوده في
نفسه صرح به الشيخ في الاشارات حيث قال واعلم انه لا سواء
كون الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلولا له مطلقا وكونه
انه علة او معلول للوجود الاكبر في الاصغر وقال المحقق في شرحه العالم
مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط هو المؤلف وان كان
معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا برهان
لمي لا اني وكذا ما قال في برهان الشفاء في مثال ان ... المؤلف نقض ...
الذي هو الاستدلال بالمبدع على ان له علة ما ليس استدلالا بالمبدع على العلة
بل هو استدلال بالعلة على المبدع ولهذا قال العلامة الدواني ان استدلالهم
بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لذاته لا على ذات الواجب
لحد نفسه الذي هو علة لكل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد له

واجب

واجب لذاته وحال من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال
بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة لحال الاولى وان شئت قلت ليس
الاستدلال على اثبات وجود الواجب في نفسه بل على اتصافه الى هذا
المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف
على وجود في المؤلف لوجود الواجب لنفسه على العرض مطلقا وانتسابه الى
هذا المفهوم معلول له وهو كون الشيء في نفسه على شيء او في وجوده الرابطي
وانتسابه اليه معلولا له كما حقق في موضعه واما اورد عليه من ان الاستدلال اللمي
هنا لو كان كذلك لكان موضوع المسئلة بعض الموجود ومحموله هو مفهوم
واجب الوجود بالذات فحده الاوسط ان كان علة لثبوت هذا المفهوم
له في الذهن وفي الخارج يستلزم منه كونه معلولا للعرض اذ الدليل انما يدل
على ان وجوده لهذا المفهوم معلل وذلك وقد تقرر في مظانه ان ليس للمحمولات
وجود في نفسها الا وجودها لموضوعاتها وقد صرح به رئيس الصناعة
في برهان الشفاء فلو كان ثبوت مفهوم الواجب بالذات الذي هو محمول
في مسئلتنا هذه لمفهوم بعض الموجود معللا بعلة كان وجوده ثم في نفسه
كذلك ولو سلم عدم لزوم معلولية وجوده الرابطي معلولية وجوده الرابطي
معلولية وجوده الرابطي ليس بلازم ما معلولية وجوده ثم في نفسه فلن
يكون الدليل معطيا لما هو المطلوب ... وثانيا ان مقتضى مفهوم الموجود

ان كان هذا الفرد لزم ان لا يكون له فرد ممكن والا لبطل هذا مقدم
وصار الفرد ممكنا وان كان مقتضيا لذلك لا يكون في تحققه احتياج الى غيره فيكون ذاته
غنية عن الغير فلا يكون ممكنا غير غني عن غيره وكذا الحال في قوله فان قلت
قلت لك ان تقول ان احد هذين الوجودين ان كان غير الوجود
الاخر لم يكن اثبات ما هو المطلوب او ثبت انما هو المبني على ما هو مقتضى
البرهان المذكور ان كان عينه كان في معلوليته ملزوما للمعلولية انتهى فهو الموضع
الدفع كما لا يخفى وبما ذكرناه من قول الشيخ وغيره كفاية لتحقيق المقام
بما لا حاجة الى زيادة بيان في دفع هذه الاوهام فقد ثبت صحة قولهم
ان الاستدلال بهذا البرهان انما يفيد للمحققين لا الى محض غير مفيد له
بل لا مجال فيه لهذه التوهمات الواهية وقلنا في المقام ان التقييد بالمحققين
اطلاقين فانهم قد يطلقون تارة على الالهيين من اهل البحث والنظر
والبرهان وقد يطلقون على المتوغلين في التأله من اهل الكشف
والعيان فان اراد بهم المعنى الاول فلا اشكال فانهم يستدلون تارة
وجود الواجب جل شانه بالنظر الى الوجود المطلق فهو الحق فان الحق
يطلق عليه كما نص عليه الشيخ في الهيات الشفاء ومقتبس قواعد الا
شراق في المطارحات فهم يستدلون بالحق لا عليه بالغير من الامكان
والحدوث او نحوهما وان اراد بهم المعنى الثاني فلا اشكال ايضا فانهم
يستدلون بالوجود الحق المحض بذاته القائم بذاته وهو الواجب بالذات

نظر

نظر المحقق ... في توجيه عند قول المحشي له وهذا حقيق بان يكون
من باب الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه وقال بعضهم لكن نسبة الحق
الى انه يستدل به على الخلق واسم يستدلون به على الحق بالخلق او لا ثم يستدلون
به على الحق فطريقنا اشرف واوثق فان كان مراده به ما ذكرنا فقد
عرفته وان كان مراده غيره فيجب تعيينه وبيانه حتى ينظر في صحته وفساده
هذا ما وصل الى ... من المقامين عند تحرير هذه التعليقات ولعل عند
غيري ما هو اوفى واعلى واولى بل احق انشاء الله تعالى قوله يمكن تقرير هذا
الدليل الخ ان كان المشار اليه بهذا الدليل طريقة الالهيين مطلقا فلا امكان
لا يدل على الحصر وان كان المشار اليه دليل المتقدم هذا كما هو الظاهر فلا
اشكال في الحصر كما لا يخفى على المتأمل المتفطن فلا يرد عليه ما قيل من انه لا وجه
للاكتفاء بتقريرات هذا الدليل في الاربعة وقد ذكر عدة تقريرات في هذه
الحاشية له قوله احدها ان للموجودات افرادا بالبديهة ولا يخفى ان
ما يعلم بالبديهة هو اول النظر هو ان في الخارج موجودات اما انها ممكنات
باسرها او واجبات او لا بل متشاركة فغير معلومة بالبديهة بل انما يظهر
ذلك بالنظر والاستدلال كما لا يخفى وكون الموضوع بعض الموجود واجب
بين كلماته فلا يرد عليه ان هذا الترديد قبيح اذ المعلوم بالبديهة انما هو
الممكن وهو لا يحتمل الوجوب اصلا وهذا بعينه ما اورده بعضهم على الشيخ حيث قال
فانك لا تشك في وجود موجود ما وما اجاب به المحشي الفخر بانه كما لا تشك في وجود ممكن

كذا الاشك في وجود موجده اذ موجد الممكن الموجود موجود قطعاً

بلا عليه هذا جميع البراهين وموجده يحتمل ان يكون واجباً بلا شبهة فلا قبح

في الترديد فيه مع ان فيه خلل فظاً لا يظهر وجوب موجده الا بالدليل

والنظر الدقيق فلا يحسن فيه الترديد في اول النظر تأمل **قوله** يمكن حمل كلام

قدس سره على تحقيق انطباق ظاهر كلام المصنف على هذا التقرير وكذا على تقرير الشارح

وعدم انطباقه على التقريرين الاولين الا ان الاولى كان ان يتعرض في

تقرير الدليل على وجه يناسب طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه

لان المصنف صرح في شرح الاشارات بان طريقته هذه هي طريقة الصديقين

الذين يستشهدون به لا عليه ولعل ما ذكرناه يمكن به توجيه كلام المصنف بما

يناسب طريقتهم بالاعتبار عليه ويجيء ما يؤيده ولعله مما ابى لبعض الوساوس

والخواطر محال انتهى انتهى **قوله** لزم الدور واعلم ان لهم في اثبات

الواجب مسلكين احدهما ماخوذ في ابطال الدور والتسلسل معاً وثانيهما

ماخوذ في ابطال الدور فقط ومن زعم ان جميع البراهين في هذا المطلب

موقوف على ابطال الدور والتسلسل فقد ذهل عن الحق الحقيق بالتصديق

فانه لا مجال للتسلسل في هذا المسلك كما تعلم عن قريب انتهى انتهى عند تحرير

دلائل هذا المسلك وتفكيك الفاضل الفارق فيها غريبة زيادة بيانه

انتهى انتهى التوزع ومن توقف طال بعضهم حرانه فيه ما نشأ من عدم الفرق

بين اللازوم في الدليل وبين ابتناء الدليل عليه مع انه بين تأمل **قوله**

**قوله** او تحقق موجود ما اي لو كان الموجودات منحصرة في الممكنات

لزم الدور لتحقق طبيعة الايجاد بالفعل وتحقق طبيعة الايجاد موقوف على تحقق

طبيعة الوجود وهو ان تحقق طبيعة الوجود لفرد ما من الممكنات يتوقف على

تحقق الايجاد اذ لا يتصور الايجاد الا من الموجد ولا تحقق لطبيعة الوجود

الا في ضمن الفرد فلا محالة يتوقف ايجاده على وجوده ووجوده على ايجاده

فيلزم فلا محال للتسلسل في هذا الفرض وهو مراد المحشي المحقق هاهنا بقوله لزم الدور

الدور او تحقق موجود ما وعبارة اوجز انه لم يتحقق الواجب الوجود

ما ثبت لزم الدور في تحقق الممكنات لان ثبوت طبيعة الوجود لفرد ما من

الممكنات انما يتصور بعد تحقق طبيعة الايجاد له وتحقق طبيعة الايجاد له لا يعقل الا

بعد تحقق طبيعة الوجود له اذ لا تحقق لطبيعة الوجود الا به فلا محالة يتوقف وجوده

على ايجاده وايجاده على وجوده ولا مجال للتسلسل وعبارة اخصر انه يتوقف

تحقق الوجود المطلق على الايجاد والايجاد موقوف على الوجود فلا يعقل

ولا يتصور تحقق الوجود اه فلا مجال للتسلسل هاهنا كما لا يخفى **قوله** منها الموجود

المطلق بما هو موجود مطلق يمتنع ان يكون له مبدأ او لو كان له مبدأ كان

مبدأه قبله فيلزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود والوجوب فيلزم ان يكون الوجود

المطلق قبل نفسه وهو ممتنع بالبديهة فالوجود المطلق بما هو هو لا مبدأ له والممكن

يجب ان يكون له مبدأ **قوله** وبذلك يثبت وجود الواجب الوجود بالذات

او الموجود المطلق الذي لا مبدأ له انما هو الوجود الحق الواجب بذاته المتشخص

بل انه هو عينه لكن ما سواه كما يشهد به الذوق في المشاهدين او بان يقال
ان الموجود المطلق الذي لا مبدأ له انما يفارق الموجود الممكن الذي له مبدأ
الوجود الواجب بالذات فهناك واجب بالذات تعالى شأنه كما يثبت
بالبرهان الفاضل حق التحقيق وقد تحقق واشتهر بين العلماء المتألهين
من اهل البحث والنظر ومن المتوغلين في التأله من اهل الكشف والوجدان
ان حقيقة الواجب الوجود بالذات انما هو الوجود البحت المتشخص بذاته
الموجب للعالم بل انه الحق المحض بذاته تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما
ولا معدوما ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الحاجة والتركيب
وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض
فمحتاج بمقارنة ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة لزوم ارتفاع الكل بارتفاع
المطلق فالوجود المطلق الممتنع بذاته لبطلان ذاته انما هو الوجود الحق
الحقيقي المتشخص بذاته الواجب بذاته يعبر عنه تارة بالواجب الوجود
بالذات وتارة بالوجود الحقيقي هو منزه عن المبدأ اعني بالذات
هو الوجود المطلق ووجود الممكنات انما يتحقق بانتسابه الى حضرة هذا الوجود
الحقيقي الواجب بالذات وارتباطه الى جناب ربوبيته العظمى وان كانت
كيفية ذلك الانتساب غير معلوم لنا فان الحق واهل التحقيق يبصرون بنور
بصائرهم وجهه الكريم في كل شيء ويسمعون بآذانهم كل شيء هالك
الا وجهه في كل شيء او سمع القصد بقوله الذين يستشهدون بالحق لا عليه

وبوجه آخر

وبوجه آخر ان الموجود المطلق الذي لا مبدأ له انما هو يفارق عما هو الموجود
الممكن الذي لا محيص ولا مناص له عن المبدأ انما الوجود الحق الواجب بالذات
فالاستدلال به استدلال بالحق لا عليه بالباطل واليه يشير قوله عز وجل أولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد وعليه يدل ما جاء في الحديث المشهور من قوله ع انما عرف
من عرفه بالله ومن لم يعرفه به فليس يعرفه بل انما يعرف غيره ونطق بعض
خطب سيد الوصيين امير المؤمنين ع وتواترت به اشارات اهل الكشف
والشهود وبشارات ارباب الشأن والحقيقة وتلفظ بالقبول اكثر اهل البحث
والنظر من الحكماء الالهيين والمتكلمين المحققين وقال السيد الشريف هذا
كلام يعجز عن ادراكه الا اولوا البصائر الذين حضوا في عنده بالفطنة
ثاقبة عالية وادوا من لدنه حكمة بالغة ويمكن ان يكون ما قاله المعلم الثاني
في فصوصه فص اذا عرفت اولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق
وان عرفت الباطل اولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق فانظر الى الحق
اولا فانك لا تحب الآفلين ناظرا اليه بوجه ما قوله وبعبارة اخرى
مجموع الخ اي مجموع الموجودات من حيث هو مجموع الموجودات من دون ملاحظة
الوجوب والامكان فيه ومن دون اخذه بشرط الوحدة وكونه مقيدا به قوله
ليس له مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولم يكن المأخوذ جميعا جميعا وكون
الشيء باعتبار واحد داخلا وخارجا وكل ذلك مح ومجموع الممكنات من حيث
هو مجموع الممكنات له مبدأ وهو ظاهر وذلك حيث واجب الوجود بالذات وحده

ان الفرق بين التقريرين بان الاول بالنظر الى طبيعة الوجود والثاني بالنظر الى افراد
الوجود وبعض هذا المسلك اهل النظر والاقدمة عرفت ان الاول حقيق بمسلك
اهل الشهود والثاني بمسلك اهل البحث من الالهيين وبينهما بون بعيد **قوله** بجميع
الموجودات اي الى مجموع الموجودات من حيث هو موجود من دون ملاحظة الوجوب
والامكان واخذه بشرط الوجود او حيثية اي بل ملحوظا من حيث هو موجود مطلقا
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا اي يمتنع ان ينعدم بالكلية بان لا يوجد الكل ولا واحد
من افراده واذا ثبت لم يمتنع جميع اي عدمه لم يجب وما لم يجب لم يوجد
كما هو حقيق وجب من ان الشيء ما لم يمتنع عدمه لم يجب وما لم يجب لم يوجد واذ
قد وجد فقد امتنع جميع اي عدمه ووجب وجوده فيمتنع ان يصير لا شيئا
محضا ومجموع الممكنات الصرفة لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا اذ لا شك في جواز
انعدام مجموع الممكنات وارتفاعه بالكلية بان لا يوجد شيء لا الكل ولا واحد من
افراده لجواز انعدام كل واحد واحد من افراده متناهية كانت او لا متناهية
مترتبة كانت او لا مترتبة بالنظر الى نفسه وبالنظر الى انعدام الكل وارتفاعه
ضرورة ان جميع الممكنات وان كان كل واحد من افراده علة لآخر الا ما لا نهاية له
ونحوها جاز الارتفاع والانعدام لامكانه وجوازه الذاتي ويمتنع وسع شيء
منها اي لكل هذا النحو من العدم لا لو لنفسه والا لخرج من الامكان الذاتي الى الوجوب
الذاتي ولزم الانقلاب فجميع الممكنات لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ونحو ذلك يثبت
واجب الوجود بالذات تعالى شانه وعظم برهانه ضرورة ان ما به يغاير جميع الموجودات
من جميع الممكنات انما هو الواجب الوجود بالذات اذ ان ما به يمتنع العدم ويجب
الوجود انما هو واجب الوجود بالذات فلا يرد ما قيل من ان للقائل ان يقول ان
امكان انتفاء الآحاد وانعدامها لا يوجب عدم استناد كل واحد منها الى علة

وانما يكون

**قوله** مستندا الى عدم فعل اي انما يدل على الخلاف الواقع بينهم من ان الترك هل هو فعل يصدر
من الفاعل القادر بارادته او عدم فعل والعدم لا يصح استناده الا الموجود لانه نفي صرف
ولا شيء محض لا يتصور جعله الجعل والتأثير فلا يصح استناده الى الفاعل القادر لانه يؤثر على
نحو مخصوص ويفعل بحسب ارادته وذلك لا يتصور في العدم فلا يستند الى عدم علته لا غير
ويعلم ان العدم الازلي لا يستند الى ارادة للقادر فالقائلون بتعلق القدرة با
لطرفين اختلفوا فمنهم من قال ان الترك فعل لا عدم فعل فيصح استناده الى القادر بان
يريد الترك ويجعله مخصوصا بارادته ويؤثر فيه بحسب مشيته ومنهم من قال انه عدم الفعل
لا كونه لا شيئا محضا ونفيا صرفا وكونه كذلك لا ينافي استناده الى القادر بمعنى الاتباع
لا بمعنى التأثير لعدم ارادته او ترتب على عدم مشيته بان لا يريد الفعل ولا يشاؤه فيبقى العدم
او ترتب عليه او يريد الفعل فيتحقق العدم فهو مقدور من تابع لمشيته لا بمعنى ان يؤثر فيه ويجعله
شيئا بل بمعنى الترتب والاتباع وبالجملة بمعنى الاستتباع فيستند اليه ولو مجازا لكونه
مستندا الى مخصوص الا عدم العلة كما يتبادر بل قد يحقق العكس من عدم مشيته الفعل من متممات
علة العدم لو لم يكن علته وسيجيء فيه زيادة تحقيق عن قريب ان شاء الله تعالى واذا عرفت
هذا فاعلم ان محل الخلاف في عدم جواز استناده الا الى علة الوجود بل الى العدم
وحيا لو نشأ التردد غير معقول **قوله** هذه العبارة اي عدم مناسبة العبارة التي
للمذهب الحق وهو مناسبتها لمذهب بعض مشايخ المعتزلة القائلين بحدوث الارادة وعدم جواز
الحكم بالارادات الحادثة لا استرة فيها لاطلاق ان الحكم بوجوب الفعل الحادث عند
ضم الارادة قاض بلفظ تجدد الارادة عند حدوث الفعل وكذا الحكم بوجوبه حين
الارادة كالصريح فيه ولا يتصور ذلك الا بتجويز التجدد في الارادات اي حدوثها واما

واما حدوث الارادة لحدوث العلم بالمصلحة لا كارادتكم الحادث وقت صدوره سواء
كانت الارادة عين العلم بالمصلحة كما هو مذهب الكعبي او لا كما هو مذهب الاشعري
فان لم يكن له قائل فيما بينهم لم يثبت اليه ونقل عن شرح الاشارات ما قال المصنف
فيه لئلا يشتبه على احد وجه حكمه بهذه المناسبة لا غير فيجب العقل بالنظر الى
ارادة الذات اي بالنظر الا علمه بمصالحها وخيريته وكونه اولى بالنظام الاكمل والترتيب
الافضل في ذلك الوقت آخر او عدمه فيه وهو عين ارادته التي هي عين الذات والا
فاضافة جانبية [illegible] المذهب نظرا الى مغايرة الصفات
وكونه في اقتضاء غير الذات [illegible] كالحدثية التي هي عين العلم بالمصلحة والنظام
الخير الذي هو عين الارادة قوله لكن هذا ينافي ما نقل الشارح في الحاشية
[illegible] لعناية ظهور عينية الصفات على مذهب المصنف وكمال الشهرة واما ما قال
الشارح من قول المصنف تخصيص بعض الممكنات [illegible] فهو ليس لاعتقاده ان مذهب المصنف
اثبات الارادة الزائدة بل هو مواخذة لفظية على ظاهر قول المصنف بان مجرد
كون الارادة عين الداعي لا ينفي لزوم التسلسل او تعدد القدماء بل هو لازم
على اي حال اذا لم يكن عين الذات والمصنف لم يذكره هنا بل انما اكتفى على
عينية الارادة للداعي خاصة وهو لا ينفي لزوم التسلسل او تعدد القدماء فينبغي
ان الشارح فرض العينية للصفات هنا لا انه اعتقد ان مذهب المصنف اثبات
ارادة زائدة على الذات كما لا يخفى على الناظر الفطن الا ان يقال انه لم
يعلم ان غرض المصنف هنا انما هو ابطال مذهب الاشعري من ان الارادة غير

الدا

الداعي وهو خلاف ما ذهبوا اليه لا حاجة في هذا الغرض الا الى الشرطية لنفي زيادتها
على الداعي خاصة فلا حاجة في دفع هذا الاعتراض عن المصنف الى ارتكاب تكلف
لا يخفى عن بعيد تامل فانه مع وضوحه لا يخفى عن دقته والمصنف لم يلتفت هنا الى الزام
الاشعري بتعدد القدماء لما فيه من التفات والحذر المؤدي اليه الا الزمة المسلم المتادب
باداب الشرع بل تبرأ عنه المتدينون بدين الاسلام قوله لا يعرفون تجدد
شيء [illegible] ويمكن ان يكون غرضهم ان الارادة لما كانت عين العلم بالمصلحة وعين الذات
الاحدية فلا يختلف باختلاف الحادث في الوقت الذي اوجده فيه فيما لا يزال العلم بالمصلحة
والنظام الخير فلا يلزم تجدد شيء غير الفعل كما مر غير مرة وفيه اشارة بل دلالة على
ان المتكلمين بعد اتفاقهم مع الحكماء على عينية الارادة والعلم بالمصلحة للذات
الاحدية ووجوب الفعل بالارادة وامتناع تخلفه عنه يجوز لهم النزاع في القدم والاختيار
والحدوث كما هو الواقع في نفس الامر وليظهر بعد اتفاقهم على ذلك يجوز لهم هذا الخلاف واختيار
الحدوث تمسكا بالقطعي [illegible] الامكان الذاتي عن قبول التسرمد وآباء ذاته لذاته
الا الوجود بعد العدم الخارجي ووجوب تقدم الواجب عليه الخارجي كما سمعت غير مرة الا ان
حمل هذا المذهب نظرا الى [illegible] المقصود لان صاحب هذا المذهب علل حدوثه بكون
ذلك الوقت اصلح للايجاد وغير قال منهم بالامتناع لم يقل بالامتناع الذاتي كما هو مقتضى
هذا التمسك بل انما قال به لقوله بوجوب الاصلح وهو الامتناع بالغير كما صرح به المحشي
ونص عليه المصنف في مصنفاته غير مرة قوله والظاهر ان المراد به تعلق غرضه ونفع ما يترتب

هنا شرط مخالفة موقوف العبارتين وان اتفقوا على وجوب الاصلح لان الاولى صريحة
في ان الامتناع على تقدير العدول عن وجوب الاصلح انما هو بالعجز والثانية غير صريحة فيه فيجوز
ان يكون المراد بها الامتناع على تقدير العدول عن وجوب الاصلح انما هو للعجز والثانية غير
صريحة فيه فيجوز ان يكون المراد بها الامتناع بالذات فيتقدر له وجه وقال والظاهر ان
المراد في كلا العبارتين انهم صرحوا في ان وجوب الصدور والامتناع عن الصدور انما نشأ
عن العلم بالمصلحة وذلك الوقت والترتيب الافضل والنظام الاكمل ولا بالنظر اليه قالوا
الى نسبة الارادة اليه حتى ان المراد ان نسبته وجوبية لا جوازية ومنهم من يكاد يحكي غير ذلك
وقال لا ولوية العجز الثاني صحة الوجوب ولهذا قال ان لم يحكم ويظهر ذلك من تعبيراتهم
وتلويحاتهم وكلام من تفرد بكلامهم ووقف على مرادهم حتى ان المحقق والفاضل العزيز
ذكرا ذلك تصريحا وتلويحا غير مرة ولا مرتين كما لا يخفى على من له ادنى مرتبة من التتبع
قوله
الى حال وجود الاثر الخ قد ثبت ان القدرة انما تتأكد بل تتعين بالوجوب لا سيما اذا
كان الفاعل القادر بنفس ذاته الاقدسية بعينها القدرة والاختيار وان كل فعل من مصنوعاته
يليق بالنظام الكلي الخير متعلق بالارادة بالوجوب بتة ومع ذلك يستمر صحة صدوره ولا
صدوره بالنظر الى ذاته القادر والوجوب له انما هو بالنظر الى ارادته التي هي عين العلم
بالمصلحة وعين الداعي الذي هو عين ذاته فلا مجال للشيء من مثل هذه الشكوك فانه يمكن
الجواب باختيار كل من الشقين الترديد بان يقال التمكن على الفعل والترك حال وجود الاثر
انما هو بالنظر الى ذاته من حيث هو قادر والوجوب بالنظر الى ارادته التي هي عين علمه
بالمصلحة لان حال وجود الاثر انما هو حال تعلق ارادته لعلمه بخيريته وحصول كذا حال
عدم الاثر فانه حال عدم تعلق مشيته كيف لا وقد قالوا ان كل فعل محفوف بوجوبين سابق

ولاحق

ولاحق وقد اجاب به عن الشك الاول وهو كرر في هذا الشك تبعا الا ان المحقق اجاب عنه
اخر وهو ان القدرة في حال عدم الاثر بمعنى التمكن على الفعل والترك ثابتة في الحال فلا بد فيه
العدم في الحال بل يجتمع معه لانه الطوع للفعل واقرب الى العقول لما ارتكز في خاطر كل
احد واستمر الامر على ان القادر على الشيء هو الذي يصح له حال عدم الاثر فعله وتركه في
ثاني الحال بان يريد فعله فيه فيتحقق او يريد تركه فيه او لا يريد فعله فيه فلا يتحقق بل يستمر عدمه
فالتمكن المعتبر عن شوب الايجاب والامتناع له حال عدم الاثر بالنظر الى ثاني الحال فلا
فلا يتوجه عليه ما اورده المحشي من ان لقائل ان يقول الخ واما ما قال له المحقق بعد اختيار ان
التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد من ان عود السؤال على التقديرين ثم اذ ثبتنا
ان كان اثر وجود الفعل ثابت في الحال والتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال
فيتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان وقوع كل طرف لا ينفك عن وجوب ولزوم
وهذا لا ينافي الاختيار فلا يحتاج الى الجواب الذي ذكره ففيه ما لا يخفى ثم ان القدرة
يتعلق بالطرفين معا في حال واحد وقد ذكر بعضه ان مذهب المعتزلة تعلق القدرة
بالطرفين على السواء وهو مختار المحقق فلا يناسب توجيه كلامه بما يخالف مذهبه كيف
وان الحال اذا كان حال العدم لا يمكن فيه من الوجود لوجوب عدم الاثر فيه فلا يكون
تعلق القدرة بهما على السوية في تلك الحال وكذا الثاني الحال اذا كان حال وجود الاثر
لا يمكن من العدم فيه لوجوب وجود الاثر فيه فلا يكون تعلقها بهما معا فيه على السوية
ايضا ولعله فهم من تعلق القدرة بالطرفين على السواء تعلقها بكل منهما في حال
غير حال الاخر من غير ترجيح لا في حال واحد الا ان المفهوم من كلامهم بل المصرح
به هو تعلقها بالطرفين معا على السواء في حال واحد ولهذا احتاجوا الى اثبات
الارادة وتوجيه كلامه يحمل على مذهب الاشاعرة القائلة بتعلق القدرة بالفعل خاصة

فافهم كلام المحقق مع هذا التوجيه ولا يمكن اجتماع القدرة وحصولها مع الوجود في المستقبل مع عدم حصولها في حال عدم الفعل

مما فيه يدفع توجيهه كلام المص قه قوله وليعلم انه اختلف المتكلمون في ان القدرة
بمالاشه هل هي قبل الفعل او هي انما تكون مع الفعل فقط فذهب المعتزلة الى الاول و اختار المص
والاشاعرة الى الثاني والظاهر ان لا يصح المعنى المراد من القدرة المتنازع فيها ههنا
لئلا يلزم على واحد من الفريقين نفي ما هو معلوم التحقق بالبديهة وليمكن لكل منهما
الاستدلال على مذهبه من التقدم والمعية ويشير اليه ما قال الفاضل الرازي وغيره
من المتكلمين المحققين من ان المراد من القدرة ههنا ان كان القوة التي هي مبدأ
الافعال والاثار كلها ثم انقطع تاثيرها تاثيرا حقيقيا كما هو مذهب المعتزلة او
تاثيرا كسبيا ونسبيا عاديا وهو اقترانها بالقدرة المؤثرة تاثيرا حقيقيا
كما هو مذهب الاشاعرة اولا فلا شك في انها مع الفعل وهو ظ وقبله ايضا للفرق
الضروري بين الراقي والممنوع من الفعل لوجدان الفرق النفس القدرة على اتيان
مثل الفعل الذي اتي به بعد الفراغ منه وان اريد بها القدرة المستجمعة لجميع شرائط
التاثير والكسب فلا شك في انها مع الفعل خاصة لامتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة واستحالة تعلقها بالضدين معا فظهر ان التردد انما يتصور عند ما لم يعلم
المتنازع فيه معينا وح يستقيم ما قاله المحشي من ان الحق ان النزاع المذكور لفظي
وفيه ما سيجيء عنقريب قوله انتاه اي حاصل ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليه
في الفعل فاذا كانت مع الفعل فقط استغني عنها لازمها والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه لا يكفي احتياج الفعل حين تحققه الى الفاعل فضلا عن قدرته
فاذا كانت مع الفعل فقط لا يكون له احتياج اليها وبطلان التالي ظاهر امتناع
انفكاك اللازم عن الملزوم قوله والجواب عن الثاني حاصله ان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج

الى العلة كما حقق في مظانه على انه ان اراد ان احتياج اليها في احد الازمنة الثلثة لازم
فهو مم وزواله عند حصوله مم كيف وهو انما يحصل بها لانه اثرها وان اراد ان احتياج
اليها في الازمنة الثلثة كلها لازم فهو مم حتى احتياجه اليها عند حصوله لا يخرج مع الفعل
لا غير قوله عن الاول اي حاصل ان تكليف الكافر بالايمان انما هو في الحال بايتانه
فيما ياتي من الحال وهو حال القدرة فانه حال الفعل على تقدير ان ياتي به فالقدرة مع الفعل
حاصله خاصة قوله وارد عليه حاصله انه لو استمر على الكفر فيما ياتي من الحال
فلا قدرة له بناء على انها مع الفعل وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا لاستحالة
التكليف بتحصيل الحاصل لحصول الايمان وتحققه ينافي التكليف والقدرة معا
قوله لا يتعلق اي حاصله ان التكليف انما يتعلق بالمقدور على تقدير وجوده اي على تقدير
انه لو اتى به وفعله او كسبه كان اتيا به قادرا مختارا لا عاجزا فاقد القدرة فان لم
ان يفعله فانه في الحال وهو قادر عليه فالتكليف انما هو متعلق بالمقدور على تقدير
وجوده سواء فعل او لا فعلى ان الكافر المكلف بالايمان فيما ياتي من الحال يؤمن بالله كانه
يؤمن به قادرا لا عاجزا وان لم يؤمن ومات على كفره فليس ذلك لانه لو لم يكن يوجد
قدرة لو اراد الايمان واتى به بل لتسويفه وتفريطه فانه لو اتى به لاتى به
قادرا مختارا ولهذا قال الفاضل الرازي وهو من اكابر علماء الاشاعرة ان كل عاقل
اذا رجع الى وجدانه يجد من نفسه بالضرورة ان له ان ياتي بمثل الفعل الذي اتى به بعد
فراغه منه قادرا وان لم يكن اتيا به انتهى ولهذا افرقوا بين الراقي والممنوع
عن اتوهم صح هذا الذي قاله المحشي فلا مجال لما توهم من ان التكليف
اذا كان واقعا على المقدور على تقدير وجوده يلزم ان لا يكون الكافر الذي مات

على كونه مكلفاً فلا يظهر فائدة هذا الجواب بالنسبة اليه بل انما يظهر فائدة هذا الجواب بالنسبة الى من آمن فقط فلا يحسم مادة الشبهة تأمل **قوله** وهو الابتلاء اه لا يخفى ان الابتلاء والامتحان انما هو فائدة حدوث التكليف وتعلقه بالمكلف به واما فائدة استمراره وبقائه انما هو كونه سبباً لاثره على تقدير ان يفعله وتمسيه اي لو كان يفعله وتمسيه وان لم يفعله بل مات على تسويفه وهذا اتمام الحجة البالغة عليه وانحسام العذر منه فلا يتوهم ان ليفيد انه انما يعتد في حق من اتى به واما من لم يأت به فلا **قوله** والحق ان النزاع المذكور لفظي اه لعل الحق المطابق لنفس الامر بشهادة العقل الصريح والوجدان الصحيح الآن فيه بحثاً حاصله ان ما يفهم من اقوالهم وسياقاتهم في هذا المطلب هو صريح في ان النزاع بينهم انما هو في ذات القدرة حيث قالت الاشاعرة اولاً ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلا يكون قبل الفعل لامتناع كون الموجود معلولاً للمعدوم وثانياً انه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل معدوماً قبله وكون الشيء قبل نفسه محال وقالت المعتزلة ان كل عاقل قادر او ارجع الى نفسه يجد ان له قدرة على اتيان مثل الفعل الذي اتى به بعد فراغه عنه بالبداهة ولان الفرق بين الزمن والممنوع ضروري واجابوا عنه بان ذلك ليس لوجود القدرة فيه بل لما جرت عادة الله واستمرت سنته على خلق القدرة عند الفعل ارتكزت في خواطرهم ان لهم ذلك وليس كذلك وغير ذلك وما ذكرنا وذكرنا صريح في ان النزاع بينهم انما هو في ذات القدرة ونص عليه العلامة الدواني في اثبات الواجب الجديد حيث قال قبل نقل دلائلهم ما لفظه هذا اقول النزاع انما هو في ذات القدرة كما يعلم من دلائل الطرفين فلا يتوجه عليه ما ذكره وجه عليه التبريزي بقوله لو كان الامر كما ذهب اليه كما قال الفاضل



الرازي ما قال وهو ترويده في مرامهم كما ذكرنا انفاً الا ان قال فالاولى ان لا يصح ما هو المراد منها لسلب يلزم شيء واحد من الفريقين نفي ما هو معلوم التحقق بديهة ويمكن لهم الاستدلال على المعية والتقدم اه لان كلامهم صريح في تعيين المراد بها دفعاً لزوم نفي معلوم التحقق بالبداهة ومنه يعلم ما في قول الفاضل الرازي وفي قول المحشي ره ولكن اه ولعل لكل وجهاً وجيهاً يظهر لمن له ادنى مرتبة من التأمل الصادق **قوله** مبدأ التأثير والكسب لعل نظراً الى الخلاف الواقع بينهم في ان القدرة الحادثة هل هي مبدأ التأثير تأثيراً حقيقياً كما ذهب اليه المعتزلة واختاره المصنف اوهي مبدأ الكسب والسبب سبباً عادياً باقتران القدرة القديمة المؤثرة حقيقة كما ذهب اليه الاشاعرة **قوله** والى الثالث اه قال بعض العلماء المتتبع المواضع المستندة عنده من المحصل بعد بعض السياقات ما لفظه هذا ما يقولون حال وجود القدرة ليس الا عدم الفعل وليس العدم هو مقدوراً بل هي قدرة على الفعل الواقع في الوقت الثاني واذا وقع الفعل في الوقت الثاني لم يكن القدرة فيه موجودة فكم القدرة عندهم نقيض حكم المعتزلة لان المعتزلة يقارنها معلولها على نعت الايجاب ولا يصح ان يكون الا كذلك والقدرة تتأخر عنها مقدورها على نعت الايجاب ولا يصح ان يكون الا كذلك فهذا شرح مذهبهم انتهى فهذه العبارة من هذا البعض صريحة في ذهاب بعضهم الى الثالث **قوله** وليعلم الدليل الثاني اه اما الدليل الثاني المذكور في الحاشية للمعتزلة على تحقيق هذا المذهب فان تقرير هذا الدليل باعتقادهم ان القدرة انما يكون قدرة اذا كانت قبل الفعل لانه لابد منها لكونها محتاجاً اليها في الفعل فلو كانت مقارنة معه لا يكون محتاجاً اليها فيلزم انفكاك اللازم

عن الملزوم وهو مح فلا يكون القدرة قدرة الا وان يكون قبل الفعل ولا يكون
قبله الا اذا كانت غير مستجمعة لجميع شرائط التأثير والا لكانت معه لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة فالقدرة بمقتضى هذا الدليل هي القوة الناقصة التي
يشترط معها عدم جميع شرائط التأثير فهذا الدليل لا محالة دال على هذا المذهب

قوله لعل المص قده اي لما كانت عبارة المص هذه ظاهرة الانطباق على مذهب
بعض المعتزلة القائلين بان القدرة موجودة في حال عدم الفعل يمتنع بها الفعل
ثم تمامها اي وبالقدرة معدوم شرح كان تعالى ان يقول لعل المص قده اي فاشار
الى دفعه بقوله لا يساعده قوله ويمكن لان احدا لا يعبر عن مذهبه المختار بالامكان — محشي
والجواز والاحتمال وهو ظاهر وعدم ما يعرف به مراده من هذه العبارة وفيه
رد على من نفى القدرة مطلقا وعلى من قال ان الكافر لا يقدر على الايمان قبل
الايمان اذ لا قدرة له قبله اذ القدرة لا يكون الا مع الفعل خاصة وفيه اشارة
الى ان المراد بالقدرة هي القوة التي هي مبدأ الافعال الاختيارية وهي موجودة
في جميع الاحوال كما يعلم من تحريكاته وتلويحاته في مصنفاته ولولاها لا يمكن ان
يحق له هذا المذهب لاستعارة هذه العبارة به لان قوله ويمكن معناه يمكن
ان يجاب عن هذا الشك بجواب آخر مع اندفاعه بالجواب الاول كما وجهنا
به سابقا لانه يمكن ان يكون القدرة في الحال فقط حتى يبقى لا يساعده بل يعادمه
تامل قوله المص قده وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعني ليس معنى كون العدم
معدوما متعلق القدرة كونه بحيث يجعل القادر العدم ويصنعه ويفعل اللاشي — ان يجعل العدم بعد العدم منه
ويحدثه حتى يرد انه ازلي والازلي لا يكون مقدورا للقادر وانه لا شي محض
ونفي صرف لا يتصور فيه الفعل والجعل بل معناه انه لا يفعل الفاعل المختار
الفعل فيستمر العدم ويبقى كما كان او يفعل فلا يستمر ولا يبقى بل ينقطع وينتقض

لان انتفاء

لان انتفاء الفعل ليس فعل الضد وتعلق الارادة عليه بالذات لا بالزمان فلا ينافي
كونه ازليا لكونه مقدورا متعلقا للقدرة وليس كونه مقدورا متعلق القدرة ليس
الا بمعنى الاستتباع فان القادر يصح له ان لا يفعل فيقع العدم وان يفعل فلا يقع
بل ينتفي فهو تابع للقدرة وقوعا وانتفاء لا فعلا وجعلا لان انتفاء الفعل ليس
فعل الضد فلا ينافي كونه لا شيئا محضا ونفيا صرفا كونه مقدورا ومتعلق القدرة
فقد اندفع الاشكالان جميعا والمحشي جعل التقرير الاول جوابا عن الشك الاول والثاني
عن الثاني والفرق بين التقريرين ظ لان اثر القدرة في الاول هو تابعية العدم
للقدرة في الاستمرار واللااستمرار والبقاء واللابقاء وفي الثاني اثرها تابعية
نفس العدم وقوعا وانتفاء ولهذا اختص الاول بالاول والثاني بالثاني والظاهر
امكان جعل كل من التقريرين جوابا عن الشكين جميعا بادنى عناية في الاول ثم
ان شئت ان تحيط باطراف المقال وتظهر لك جلية الحال فالق السمع وانت
شهيد ان العدم بحسب اي ظرف كان يعبر عن انتفاء الشيء مطلقا في ذلك — الا باعتبار وجوده اللفظي
الظرف لا شي يعبر عنه بالانتفاء وما يطلق عليه العدم فمطلق العدم لا ذات له
ولا طبيعة ولا تميز الا عن لفظه ومفهومه هي صنع الذهن بمعنى ان مفهوم الانتفاء
يجعله الذهن عنوانا لطبيعة باطلة مسماة بالعدم فيعتبر اضافته الى المهيات والذوات
المحصلة المتمايزة في حد انفسها فيتقوم له حصص بالاضافة اليها متمايزة عند
العقل بحسب تمايز تلك الماهيات والذوات وبحسب ما هي متمثلة في الذهن
بما هي اعدام ولميات فاذن لا يتحقق الاعدام الا بتحقق ما هي اعدام لها ولا يتصور
عقد والاحكام عليها عند العقل الا عند تحقق الموضوعات فبحسب ذلك يصح لها الاعتبار
الاستمرار واللااستمرار والبقاء واللابقاء وغير ذلك فلا يتوهم ان العدم لا شي
محض لا يتصور اتصافه بالاستمرار واللااستمرار والبقاء واللابقاء فانها مفهومات

وجودية كيف وانه وقد يصح تعلق القدرة بها وكونها مقدورة للقادر بل اسناد
الخلق والجعل اليها كجب ذلك الاعتبار وقد ورد في التنزيل والاخبار مثل خلق الموت
والحيوة وجعل الظلمات والنور وخلق القوة وخلق العدم والتيس الايس
وليتس الليس كما لا يخفى فهذا ما عندي في هذا المقام واما ما قيل يمكن ان يكون معنى قوله
انتفاء الفعل ليس فعل الضد ان انتفاء الفعل ليس فعل العدم حتى يصح ان يكون مقدورا
متعلق القدرة لان العدم لا يصح تعلق القدرة به بل انما يتعلق بالفعل خاصة
والعدم والانتفاء ليس فعلا حتى يصح تعلق القدرة به فهو كما ترى لانه لا يناسب
مذهب المصنف القائل بتعلق القدرة بالطرفين معا على السوية بل انما يناسب مذهب
الاشعري القائل بتعلق القدرة بالفعل خاصة وهو مردود عند المصنف فلا مجال
لهذا الحمل ههنا وكذا ما قيل يمكن ان يكون مراده ان متعلق القدرة ليس الوجود
والعدم بل الفعل والترك وجودي فانه مع بعده ليضا لا يناسب ⊙ مذهب المصنف
على ان الترك ان كان عبارة عن عدم فعل كما هو مختار كثير من المحققين فلا
يجدي اختياره نفعا وان كان فعلا كما هو مختار بعض فلا يجدي ايضا نفعا لان
المصنف قد اختار تعلق القدرة بالعدم ليضا ثم لو كان الامر كذلك لما كان ای لو كان الترك فعلا مستقلا
لنزاعهم في ان القدرة هل يتعلق بالطرفين ام بالفعل خاصة معنى محصل
قوله وعمومية العلة الخ واعلم انه قد ثبت وتحقق ان الحكماء الالهيين ذهبوا
الى ان لا مؤثر في الوجود بالحقيقة سوى الله تعالى والوسائط بمنزلة
الشرائط والالات للتاثير لتي منها في الايجاد وافاضة الوجود كما صرح
به في الشفاء والنجاة وغيرهما والاشاعرة كافة الى ان جميع الممكنات مستندة
اليه تعالى ابتداء ونفوا الوسائط والشرائط مطلقا والمعتزلة الى ان جميع الممكنات

مستندة

الى مستندة اليه تعالى اما ابتداء واما بوسائط الا افعال العباد فعندهم صادرة
عنهم بقدرتهم واختيارهم وقالوا بوجوب استناد بعض الممكنات الى بعض
بحيث يمتنع تخلفه عنه الا انه لا ينافي كونه مقدورا له تعالى بمعنى انه لو شاء فعله
لفعله بالتجرد ايجاد ما يوجد بل ايجاده بنفسه ولو شاء ان لا يفعله لا يفعله بالتجرد
ترك ايجاد ما يوجد بل بترك نفسه وكلا الامكانين الصدور وعدمه فلا امكان القدرة
عنه تعالى بقدرته واختياره وثبت ايضا وتحقق انهم اجمعوا على ان العالم صادر عنه تعالى
فائض وجوده عليه منه بقدرته واختياره لا بالايجاب والواسطة غير معقولة فقد
ثبت انهم مع تخالف مذاهبهم وتباين مشاربهم متفقون على ان جميع الممكنات مقدورة
له تعالى وقدرته عامة شاملة لها بمعنى انه لو شاء واراد فعله لفعله اما بلا واسطة او بواسطة
او بواسطتها ولكن محل النزاع مقدورية الكل بمعنى انه صادر عنه تعالى بتاثير
قدرته واختياره اما بلا واسطة الشرائط او بواسطتها فهو غير منقح التصوير ههنا
لانه يوجب حمل كلام المصنف وعمومية العلة الخ على ان الكل صادر عنه بتاثير قدرته واختياره
وقد نص في مبحث الاعراض على ان افعال العباد صادرة عنهم بتاثير قدرتهم واختيارهم
واستدل عليه بالعقل والنقل مع انه ادعى البداهة عليه فهل هذا الا تهافت
وتناقض صريح يتحاشى عنه العاقل الخبير فضلا عن مثل هذا العالم النحرير والحكيم القدير
وكذا الحمل على كونه محل النزاع ان الكل مقدور له بمعنى انه منتهى اليه سلسلة الحاجة غير
منقح التصوير اصلا اذ لا يعقل عاقل كونه متنازعا فيه بعد اقامة البرهان القطعي
على اثبات الواجب تعالى شانه بل محل النزاع ههنا انما هو ما ذكرنا واحتمال كون خصوصية

⊙ وقد قال المحقق في تلخيص المحصل المعارضة الثالثة
بان القادر يجوز ويمكنه ان يترك وبين الفعل والترك
والترك لا يكون مقدورا فجوابها ان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل وان
لا يفعل لا ان يفعل الترك وهو صحيح
لان الترك عدم الفعل فلا فرق بين
الوجود والعدم وبين الفعل والترك
منه

بعض الممكنات ما نفا بالحس كالظهرة اشتاء البياتات والتياكات الآتية انشاء الله
تعالى واما اختياره المعتقد واستدل عليه بقوله وعمومية العلة اي من الشارحين
من جعل الحدوث علة المقدورية وهو عام لجميع الممكنات فقدرته عامة
شاملة لجميع الممكنات اما كونه علة المقدورية فلما عرفت انه يبقى الايجاب واما كونه
عاما لجميع الممكنات فلما عرفت من قيام البرهان على حدوث العالم مطلقا وامتناع
عدم حدوث غير الذات الاحدية الواجبة وعليه نزل قوله عمومية العلة اي عمومية صفة
المقتضي الحدوث للعالم واجزائه بالاسرها علة المقدورية تدل على عمومية صفة القدرة
لله تعالى ومنهم من جعل الامكان علة المقدورية وهو عام لجميع الممكنات فقدرته عامة
شاملة لجميع الممكنات وعليه نزل قوله وعمومية العلة اي وفيه ان الامكان انما
هو علة الاحتياج الى المؤثر والمؤثر اما موجب واما قادر فلا نسلم انه علة المقدورية
ولو سلم فلا نسلم انه علة المقدورية مطلقا ثم انه يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية
لا لبعض الآخرين فلا يكون مقدورا له الا له خاصة كالجواهر والاعراض المفارقة فانها
لا يجوز صدورها الا بقدرة انه ثم خاصة على قاعدة الاعتزال وفيه انه قد ثبت انه تعالى
قادر على الاطلاق وعلة كونه قادرا انما هي ذاته الاحدية [illegible] وصحة القدرة
انما هو الامكان والنظام الخير والشر [illegible] والغرض متعلق بالارادة فانه
لا تغير وهو عام فيكون قدرته عامة والتخصيص غير معقول فانه لا مجال لما ذكر على
ان مقدور المقدور مقدور كيف لا وقد ثبت بالبرهان القطعي الفاصل الممكن انما

بعض

بعض الوجود عليه من الواجب لذات القدرة لا غير فنسبة ذاته الاحدية
الفياضة من حيث صحة الصدور ومحض الاصدار الى جميع الممكنات على السواء
وكون بعض الممكنات مناسب لان النظام الخير وكون بعضها غير مناسب وغير لائق
انما هو مصحح لتعلق الارادة وعدمه لا المقدورية فقدرته تعالى عامة شاملة للكل بحيث
انه لو شاء وأراد ايجاده لصح ايجاده بالقدرة والاختيار ومنهم من قال ان مقتضي
القادرية انما هو ذاته الاحدية ومصحح المقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع
[illegible] الامتناع يحيلان المقدورية ونسبة ذاته الاحدية الى جميع الممكنات نسبة
واحدة على السوية فجميع الممكنات مقدورة له وقدرته عامة شاملة لها بالاستغراق
الشمولي وفيه انه انما يصح هذا على قاعدة الاشاعرة بان العدم لا شيء
محض ونفي صرف لا تصور فيه تميز اصلا واما على قاعدة الاعتزال بان للمعدوم
ثبوتا وتميزا فيختص بعضها باحوال وبعضها باحوال اخر غير تلك الاحوال فلعل
خصوصية بعض يمنع تعلق القدرة اما مطلقا واما قدرة الواجب تعالى فلا يكون
نسبة ذاته الاحدية الى جميع الممكنات نسبة واحدة على السوية وكذا على قاعدة
الحكماء بان الاجسام مركبة من المادة والصورة فانه يمكن ان يكون مادة جسم
او استعداد مادة جسم مانعا عن تعلق القدرة او تعلق قدرة لا سيما بالقياس
الى بعض الممكنات التي لا يقبل تلك المادة وجوده اولا يكون مستعدة
فلا يكون نسبة الذات الاحدية الى جميع الممكنات نسبة واحدة على السوية وفيه ان
الثبوت ليس الا الوجود والواسطة غير معقولة وان سلمنا لا يمنع خصوصيته ثابت

عن تعلق القدرة مع قطع النظر عن الارادة فهو انما يمنع من تعلق الارادة
كما ستعرف عن قريب انشاء الله تعالى وكذا ملك المادة والاستعداد لها
للبعض دون آخر فانه ان كان يمنع ان يقبل وجود البعض فهو خارج عما نحن فيه
وان كان يمكن ان يقبل وجوده فلا يمنع كونه بالنسبة ذاته الاحدية اليه
تعالى المقوية بالنظر الى كونه ممكنا يصح صدوره ولا صدوره عنه تعالى بالقدرة
والاختيار من حيث نسبته تعالى فعال لما يريد وستسمع في تضاعيف البيانات
والسياقات الآتية ما يندفع به جميع التوهمات والوساوس ان شاء الله تعالى
ولعل الاشاعرة القائلون بزيادة الصفات على الذات الاحدية لا يمكن
لهم الا بشدة اللسان في هذه الادلة اذ لا يتمشى شيء منها ولهم على هذا
القول فان الصفات السبعة اذا كانت زائدة على الذات لكانت
ممكنة ببرهان التوحيد ولا يمكن لهم القول بصدورها عنه بالقدرة والاختيار
ولا بالايجاب اما الاول فقط لانه يلزم عليهم ان يكون تلك الصفات
صادرة عنه تعالى من غير سبق علم وارادة وقدرة ويلزم عليهم كون ذاته
الاحدية محل الحوادث لا سيما على قاعدتهم بان الازلي لا يكون الا فعلا
للقادر ويلزم كون ذاته الاحدية في مرتبة ذاته غير عالمة وغير قادرة
وكذا غيرهما من الصفات الكمالية واما الثاني فيلزم القول بالوسائط وكون
ذاته في مرتبة نفس ذاته الاحدية خالية عن الكمالات وفساده ظاهر وينتقض
به الدليل الماخوذ فيه الامكان قوله اقول لا خفاء فيما ثبت وتحقق

ان البارى

ان البارى تعالى اوجد العالم وافاض عليه الوجود على الوجه الاكمل بالقدرة والاختيار
ومصحح المقدورية انما هو الامكان المشترك بحيث كونه علة اى حاجة الى المؤثر القادر
فكان الامكان علة للمقدورية بحيث فلا يتصور ورود منع كونه علة للمقدورية فانه فاحش
وكذا لا يتصور ورود منع كونه مقدورا له تعالى بعد تسليم كونه علة المقدورية غيره تعالى فانه
افحش كيف يتصور عاقل ان يكون ممكن ما من الممكنات مقدورا لغيره تعالى ولم يكن
مقدورا له تعالى وقد اوجد العالم واخرجه من العدم الصريح الى الوجود وافاض عليه
نظام الخير بالقدرة والاختيار واوجد هذا الغير واخرجه من ليس العرف الى الايس
واعطى له القدرة ومكنه على ذلك بقدرته ومصحح مقدوريته الامكان ثم كيف وقد
ثبت ان ذاته الاحدية عين القدرة والارادة وسائر الكمالات بحسب نفس مرتبة
ذاته الاحدية وثبت ايضا ان كل كمال مطلق للموجود فهو واجب الثبوت له تعالى بحسب نفس
مرتبة ذاته وكونه قادرا بالقياس الى اى ممكن من الممكنات فرض من حيث هو فاعل بالقدرة
ومن حيث ونك الممكن ممكنا واجب الثبوت له بحسب نفس مرتبة ذاته لانه كمال مطلق
للموجود لكونه قادرا مطلقا ومنعه مكابرة صريحة فكل ما هو ممكن داخل في سواد عالم الامكان
فهو مقدور له من حيث هو ممكن يصح صدوره ولا صدوره عنه تعالى باعتبار كونه قادرا
فكيف يكون وجوده مقدورا لغيره ولم يكن مقدورا له تعالى ومقدورية الغير محقق
لمقدوريته له تعالى وان كان خصوصيات بعض مقدوراته مانعة عن تعلق ارادته
واختياره لنقصه وعدم مناسبة تلك الخصوصية لنظام الخير لا لتعلق قدرته على الاطلاق
من حيث هو قادر فعال لما يريد فلا مجال لشيء من هذين المنعين وكذا لا مجال

لما قيل من انه لا نزاع في صحة وجود العالم وعدمه وصحة صدوره ولا صدوره بمشيئته
بالنظر الى العالم وجميع اجزائه بل انما النزاع في صحة صدوره ولا صدوره بالنظر الى ذاته
ومشيئته وهو بعيد غير ثابت واقع في محل المنع تأمل قوله فمن لم يجوز اي اسناد
ه الى الحكيم لما ذهب اليه من ان الممكن بحسب نفس ذاته عدم صرف وليس محض لا يصح له ايجاد
شيء جوهرا كان او عرضا كالنفس من الاختيار وجهاته سابقا ما لا يطول الكلام بادائه
فلا فائدة يكون على قاعدته وقوع جميع الممكنات بقدرته واختياره تع وتقدس وقوله ومن
جوز اي اسناده الى المعتزلة وما ذهب اليه من ان افعال العباد انما هي صادرة عنهم بتأثير قدرتهم
وان الله تع وسبحانه اوجد العالم بالقدرة والاختيار واوجد عباده واعطى لهم القدرة
المؤثرة ومكنهم على فعل الحركات على حسب دواعيهم بالقدرة والاختيار فمن كان مذهبه
هذا فلا خفاء في انه يجوز له تع ايجاد المحرك والحركة بالقدرة والاختيار فلا يمكن
لكن منع عموم قدرته تع مستندا الى نفي من قاعدة الاعتزال والحكمة قوله
والتأثير لا الامكان لم لا لان التأثير باجماع المتكلمين انما هو فعل الفاعل والفعل انما هو الاثر
المسبوق بالعدم الصريح المنفك وجوده عن وجود فاعله بحسب وجوده العيني وهو غير متحقق
التصور في صورة الايجاب ضرورة لوازم ذات الموجب ليست منفكة عن ذاته فضلا
عن وجوده في الخارج مسبوقة بالعدم الصريح فلما كان لما اعترف بان الامكان علة
الحاجة الى المؤثر والتأثير لا يصح في صورة الايجاب باجماع المتكلمين فلا يدل على حسن القول

بان الامكان

بان الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر ولعله بحسب الزامي له على الشيخ والا لم يكن
حاجة اليه بعد اقامة البرهان اللمي على ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر فلا
يتوجه انه لا يتم وان سلمنا وقوع الاجماع على نفي الايجاب عنه تع لا يتم
وقوعه على ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر كيف وحركة الثقيل الى المركز
والخفيف الى المحيط لها امكان الصدور عن المؤثر الموجب فالامكان علة الحاجة
الى المؤثر المطلق لا الى المؤثر القادر كيف وقد اتفقت الاشاعرة على ان آثار الطبائع
انما هي اثر القدرة الواجبة المؤثرة حقيقة اذ لا مؤثر في الوجود عندهم سوى الله تع
ووافقهم الحكماء وان خالفوهم بالقول بالشرائط والآلات التي لا تأثير لها في الايجاد
واما المعتزلة وان قالوا بانها صادرة عن الطبائع الا انهم لا يقولون لا يقولون
انها آثار وافعال لها كما صرح به خواجا مولانا جمال الدين محمود حيث قال والقدرة
عن ايجاده في الخارج وهذا الايجاد يتعلق بكل الكائنات على مذهب الاشعرية
واما على مذهب المعتزلة فيما عدا افعال العباد والحيوانات الاختيارية ويشهد به
ما نقل صاحب الاشارات والمحقق في شرحها حيث قال في كلام طويل بعد بعض
السياقات المناسبة والمتكلمون يريدون في معناه ويقولون المفعول هو
الصادر بشعور وارادة وفي موضع آخر كان المتكلمون يطلقون الفعل على كل احداث
يكون بارادة فاعله وهو اخص من مطلق الاحداث وقال الفاضل الشارح والانصاف
ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة الاحراق والماء فاعل التبريد والمرجح

في امثال هذه المباحث الا الادب انتهى وقولهم هذا وان لم يكن حقا الا انه حجة على الشيخ
فكيف لا وهو اشهر المذهب نعم لو منع انعقاد اجماعهم عليه بحيث لا يمكن للمتكلم خلافه
لكان له وجه تامل **قوله** وجب انتهاء جميع الممكنات اليه تعالى اي لما ثبت بشهادة العقل
الصريح والنظر الصحيح ان مقدور المقدور مقدور والا لزم كون الممتنع اشرف واقوى
من العلة على ان العلة هيهنا من الواجب تعالى وهو غير متناهي القدرة وكذا المطلق والممتنع
والممكن بالذات وهو بحسب ذاته القوة والعدم فقد اوجده الله تعالى ووهب له القدرة
على بعض الافعال بكمال قدرته وجب انتهاء جميع الممكنات اليه تعالى بمعنى انه لا يتصور في سلسلة
الممكنات ممكن ما الا وهو منتهي اليه او منتهي لمعلوله ولو بوسائط لا يعد ولا يحصى فلا يتصور ممكن
ما الا وهو مقدور له بمعنى انه لو شاء فعله واراد ايجاده لفعله بقدرته واوجده بارادته
لا بمعنى انه يجب انتهاء جميع الممكنات اليه في سلسلة الحاجة في دليل اثبات الواجب تعالى كما يعلم
من دلائلهم حتى يتوهم انه غير قابل النزاع فقد ثبت عموم قدرته وشمولها لجميع الممكنات
وكونه سبحانه وتعالى متعالي التقدس من ان يتعلق ارادته ببعض الممكنات لاشتماله على
خصوصية مقبحة ونقص وكونه غير لائق لنظام الخير لا ينافي شمول سلطان قدرته تعالى
لجميع ما في سواد العالم الامكان على الاطلاق وهو على كل شيء قدير **قوله** اقول المعتزلة
اي حاصله ان المعتزلة لم ينفوا عموم تعلق قدرته تعالى بجميع الممكنات على الاطلاق بل انما نفوا
تعلق ارادته ببعضها كافعال العباد لعدم مناسبتها لجناب قدسه تعالى لما لها من خصوصيات
مقبحة وجهات منقصة ولنقصانها وعدم لياقتها بنظام الخير ومنافاتها لصلاح الغير
وهو ارفع واعلى من ان يفعل مثل ذلك الفعل لا انه لو شاء فعله واراد ايجاده مع
قطع النظر عن ذلك لم يقدر على فعله ولم يتمكن على ايجاده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكل
ذلك معلوم من تصريحاتهم وادلتهم تبارك الله احسن الخالقين **قوله** لا فرق اي
لا فرق في ورود المنع بين مذهب اهل الحق وهم الاشاعرة بزعمه القائلون بان العدم

لاشي محض

لاشي محض ونفي صرف لا تمايز له اصلا وبين مذهب غير اهل الحق وهم المعتزلة القائلون
بثبوت المعدومات وتمايزها بالاحوال والفلاسفة القائلون بالهيولى والصورة فان قيل
كيف يتصور ورود المنع على مذهب اهل الحق بل منع كون الذات الواجب تعالى علة
للمقدورية او كون العدم نفيا صرفا او كون الامكان مصححا للمقدورية فهل يتصور اختلاف
نسبة الذات الى العدم الصرف واللاشي المحض قلنا لا شبهة في ورود المنع على
كون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء بحسب كونه قادرا على الجميع وكون المعدومات
نفيا صرفا لا يصادمه لاختلاف الماهيات في انفسها فكيف وهي معلومة له تعالى منكشفة عنده
على ما عليه الوجود قبل الايجاد بوجه اعلى واقدس من انكشاف صورة او مثال له
واستلزام ذلك تكثرا وظل كما هو مختار المحققين وسيجي انشاء الله تعالى **قوله** وعلى
قاعدة الاعتزال اي وهي ثبوت المعدومات وتمايزها بالاحوال بل تعلق الارادة
اي الظاهر انه اضراب ومعناه بل الخصوصية انما هي مانعة عن تعلق ارادته فقط فانه
سبحانه وتعالى متعالي التقدس من ان يريد فعل مثل ما له تلك الخصوصية كما مر مرارا
ويحتمل ان الترقي ايضا ومعناه بل الخصوصية مانعة عن تعلق ارادته فقط ايضا وقد سبق
توجيه كون جميع الممكنات مقدورة له تعالى بما لا يمكن لاحد منعه من قبل الشيخ **قوله**
اي على قاعدة فن الحكمة اي وهي كون الايجاد مخصوصا بما هو موجود بذاته بري
عما بالقوة من جميع الوجوه وهو الواجب جل شانه واما الممكن فهو بحسب ذاته قوة
محضة وعدم صرف لا يتصور عن شائبة ما بالقوة بعد قبول الوجود اصلا فلا يصح
له الايجاد بل انما له قبول الوجود والحركات فقط هذا بيان لدفع المنع على قانون
الحكمة فلا يتوهم الاضطرابات في كلام المحشي حيث حكم سابقا بصدور الافعال عن العباد
وهيهنا اشعر فان هذا على قانون الحكيم وذلك على مذهب المختار على انه يجوز ان يكون
الصدور بمعنى كون الفعل مقارنا بالقدرة الغير المؤثرة كما هو مذهب الاشاعرة

فلا يتصور التدافع بين الكلامين اه وما قال المحشي القديمي ره من قوله اذا كانت المادة
مستعدة لحدوث ممكن دون آخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية
كما صرح به الشارح فيه ما لا يخفى اذ ان ذلك الآخر ان لم يكن ممكنا كان خارجا عما نحن فيه
وان كان ممكنا فلا يمكن وجوده الا بتأثير قدرة الواجب تع ونسبة ذاته الى جميع الممكنات
التي لها امكان الصدور باعتبار كونها ممكن الصدور من حيث هو قادر على السوية فسقط
ايضا ما قال ره بعد ذلك من قوله اقول اذا لم يستعد المادة لحدوث ممكن آخر
لم يكن مقدورا له تع فلا يصح ان المصحح للمقدورية الامكان وهو فقط انتهى لفظه على
تجويز انه يجعل مادة مستعدة لوجوده بقدرته الكاملة ويزيل المانع فيفيض عليه الوجود
وهو على كل شيء قدير بزعمهم رد على الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات على الذات
وقيامها بها النقض فانه على هذا لا يتمشى قولهم ان نسبة ذاته المقدسة الى جميع
الممكنات على السوية وان امكان المقدورية مصحح القدرة فانها اذا كانت صادرة عنه تع
يلزم خلو ذاته من جميع الكمالات في مرتبة ذاته وهي متقدمة عليها لكونها علة لها
فيلزم صدور ما عنه من غير علم وهو مناط القدرة والارادة وقول بعضهم انها صادرة
عنه تع بالايجاب لا يدفع النقض بل يحققه مع انه قول بالواسطة وهي غير معقولة
وقول بعضهم انها ليست زائدة على الذات ولا عينها ولا صادرة عنه تع بالقدرة
ولا بالايجاب مع انه سفسطة خارج عن طور العقل لا يدفع النقض فيرد على المش
انه هذا الدليل لا يتمشى على مذهبنا اهل الحق عندك بل انما يتمشى على مذهب غير اهل
الحق فانظر الى هذا الحكم ولعل هذا ايضا يدل على فساد العقول بالصفات الزائدة على
الذات تأمل **قوله** المخالفون في هذا الاصل الخ واعلم ان المتكلمين قد عدوا
فرقا كثيرة مخالفة لهم في هذا الاصل وهو اعظم اصول عقائد الدين المبين اولها
الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا ان الواجب تع واحد من جميع الجهات والواحد لا يصدر

عنه الا الواحد

عنه الا الواحد قال المص في تلخيص المحصل انهم يقولون ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لا مطلقا بل من حيثية واحدة واما من حيثيتين مختلفتين فقد جوزوا للمبدا الاول
الى ان قال وايضا لا يقولون ان الامكان علة لوجود شيء بل قالوا ان المبدا
الاول يمكن ان يكون بشرط امكان معلوله علة لشيء وبشرط وجود معلوله علة لشيء آخر
وبشرطهما معا علة لشيء ثالث والا يجوز ان يكون عدمية كما مر انتهى وهو
صريح في ان مذهبهم ان الكل بتأثير قدرته ونص عليه في تحقيق مذهبهم في شرح
الاشارات غير مرة وبالغ في نفي الخلاف بينهم وبين المتكلمين في اثبات القدرة والاختيار
وكذا في عمومية القدرة بما لا مزيد عليه كيف لا وعلى اصلهم لا يمكن وجود شيء الا بتأثير
قدرته تع والثانية النظامية قالوا لا يقدر على خلق الجهل والقبح والثالثة
الكعبي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل افعال العباد قال المص في التلخيص لان الم
لذاته غير مقدور واما الح لغيره ممكن لذاته فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا
لغيره والرابعة الجبائية قالوا لا يقدر على عين مقدور العبد قال المص فيه
ان المقدور انما كان مشتركا اذا اخذ غير مضاف واما اذا اخذ مضافا الى احدهما
لا يكون مشتركا والمقدور الغير المضاف يجوز اضافته الى كل واحد منهما على سبيل
البدل وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدورا للآخر والخامسة الاحكامية
القائلون بمؤثرية الكواكب وحركات الافلاك والسادسة الروحانية وهم
اربع فرق ولعل بعضهم لا يقولون بعدم مقدوريتها على الاطلاق بل انما
يقولون بعدم كونها موجودة بقدرته تع المستجمع لجميع شرائط التأثير وجعلها مؤثرة
لا هذه الافاعيل لما فيها من دقائق الحكم وبدائع الصنع والمصالح لنظام الخير
بل يجوز ان يقولوا انها معدات لها كما صرح به بعضهم على انه لا يضر بالقيام البرهان
على عموم قدرته تع واندفاع شبههم وهو على كل شيء قدير قال الشاعر اعظمها

الثنوية اي اعظم الفرق المخالفة الثنوية وهم القائلون باصلين ازليين لانهم قالوا
انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا والواحد لا يكون فاعلا لهما معا فلا بد ان يكون
لكل واحد منهم فاعل والمجوس منهم يقولون فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن
وقال المقاصد في التلخيص ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تع عن فعل الخير والشر
والمانوية وهم اصحاب ماني يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والله
والديصانية وهم اصحاب ديصان يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون
ان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا
ويمتنع ان يكون فاعل واحد افعاله كلها خير وشر معا وجوابهما ان الخير والشر لا يكونان
لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس
الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك واحدا انتهى
وقال شارح حكمة الاشراق فيه حكماء الفرس قائلون باصلين احدهما نور
والاخر ظلمة وهو رمز على الوجوب تع والامكان فالنور قائم مقام الوجود
الواجب تع والظلمة قائم مقام الامكان ... لا ان المبدا الاول اثنان احدهما
نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقول به عاقل فضلا عن حكماء الفرس الخائضين
غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي ص في مدحهم لو كان الدين بالثريا
لتناوله رجال من فارس وهذه القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس
القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن لانهم مشركون لا موحدون وكذا
من اثبت مؤثرين في الخير والشر ولا قاعدة ماني البابلي الذي كان نصراني
الدين مجوسي الطين واليه ينسب الثنوية القائلون بالهين احدهما اله

الخير واله

هو الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة انتهى فقد ظهر منه ان كل
من كان اعتقاده اثبات تعلق مكانه فهو لا يقول بمبدأين ولا ينفي عموم قدرته تع واما
من لا يعبأ به فقوله ساقط عن ساحة الاعتبار لا يلتفت اليه اصلا ومنه ظهر
ما في كلام الشارح ومن اقتفى اثره قال الشارح لكنه غير لازم لجواز ان لا يمكن ان
يكون متحققا في العالم الا الخير المحض والخير الغالب فقط لقيام البرهان عليه فلا يلزم
من قولهم انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا كون الشر غالبا فضلا عن ان يكون
الشر شرا محضا حتى يحتاج الى مبدا اخر للشر كيف واني وقد تحقق عندهم ان
الوجود خير محض والعدم شر فلا يكون في العالم موجود الا الخير المحض فلا يمكن
يكون المبدا الاول تع خالقا للكل بالقدرة والاختيار كون فاعل ظهر واحد
خيرا وشرا ولا يلزم ذلك لجواز ان يكون قدرته تع عامة شاملة لجميع الممكنات
على الاطلاق على تقدير تسليم كون الاقسام الثلثة ابا فيه حكمة بل انما يلزم ذلك
لو ثبت ولا... وهو متعالي التقدس من ان يريد مثل ذلك ثم انهم ان قالوا
بان كل واحد منهما واجب بالذات انتقضت البراهين القائمة على التوحيد
على ابطاله وان قالوا بامكان مبدا الشر انتقض مذهبهم لوجوب صدوره
منه تع وهو شر وان قالوا ان وجوده ليس شرا بل الشر منه قلنا فكذا الملاذ
الموذيات والحرث يجوز ان يكون وجودها خيرا والشر منها او نفس وجودها
افسد وافرم من وجود هذا المبدا الذي يخرب البلاد والعباد ودنياهم وعقباهم
ويصدر منه هذه الشرور التي ادعوا ان الدنيا طافحة منها لا يوازيه بل لا يدانيه

ارجلوه

يلزم ح

ان الخير المحض والشر الغالب والشر المساوي غير ... ح

ان وجود البديهيات منه

بشيء اصلا على ان في وجودها مصالح كالمدواة والشفاء للامراض والاسقام
وغيره من انتقام الحكم والمنافع والمصالح وليس بشيء منها في وجود هذا المبدا بل
هو شر محض تأمل وتوقف منه ما يقولون ان ايجاد امر من ليس شرا بل الخير منه
قوله يمكن الزامهم الخ اي يمكن الزام الثنوية بهذا الاصل بان نقول لهم ان ايجاد وقوع
الخلق هذا الشي الذي خيريته غالب ام لا يخلفه بل تركه فعلى الاول يلزم عليكم
القول بكون مبدا الشر وعلى الثاني ليضا يلزم عليكم انه يكون مبدا للشر الكثير فان
ترك الخير الكثير شر كثير والثالث لهما فلا محيص ولا مناص لكم من ان تقولوا انه
مبدا للشر على انه لا مؤثر في الوجود سواه لقيام البرهان عليه ولا يمكنهم على ما يكم
القول بوجود واجبين بالذات لبرهان التوحيد قوله ومنها انما يكون ما يسبق الخ
وهو صريح في ان دفعها انما يمكن بهذا الاصل فقط وقد عرفت دفعها بجريان الحركة بعدة وجوه
والفرق بين ما ذكرناه من طريقة الحكماء وبين هذا الاصل ملاحظا على ان على هذا الاصل
يكون الشر القليل واقعا متعلقا لقدرته تعالى اولا وبالذات وعلى ما ذكرنا انما يكون
واقعا متعلقا لقدرته سبحانه ثانيا وبالعرض خاصة كما يوهم هذا على تقدير كون
الشر وجوديا واما على تقدير كونه عدميا لكون مستندا الى عدم ازلي او لا يزالي
فلا يحتاج الى فاعل موجود فاندفعت شبهتهم المبنية على اصلهم الفاسدة بعدة
وجوه الحمد لله رب العالمين قوله المتعلقة بالاحكام الخ واعلم ان في حقيقة
العلم وماهيته واقسامه كلاما طويلا كثيرا لا كثير جدوى في ذكرها هاهنا معافية
من مخافة الاطناب وسامة الاحباب على ان ما لا بد من معرفته منها سيظهر فيما نشاء

نقايف

تفنن عجيب البيانات الالية في تحقيق كيفية علمه تعالى بذاته الاحدية وجميع الممكنات
انشاء الله ثم فطونيا عنان جواد القلم عنه واخذنا في علمه تعالى ذكر المصنف تنقيح علمه
علمه تعالى احدهما للمتكلمين والثاني للحكماء واشار الى حجة المتكلمين بقوله الخ
الاحكام اي من لاحظ احكام نظام الخير وصلاح الغير الخالي من شوائب الفساد والخلل
واتقان موجودات العالم المسمى بالانسان الكبير المنزه عن الفتور والخلل
واتقان موجودات يعطي اليقين بان فاعلها انما فعلها واوجدها على الوجه عالما به
عاقلا له اذ من نظر في بدائع صنائع النظام الجلي ولاحظ عجائب فطرة العالم
العلوي والسفلي من الجزئي والكلي وما اودع فيها من غرائب الحكم البالغة وعجائب
المصالح السابغة وطرائف حقائق المصنوعات ولطائف دقائق المفطورات
وحسن الترتيب والنظم الكامل ولطف التنسيق الفاضل وان اشتمل ثانيا
بالعرض على شر قليل لازم للخيرية الكثيرة حصل له العلم القطعي والعقل المضاعف بان
فاعله انما فعله عالما به عاقلا اياه كما يشهد به الفطرة السليمة والفطنة المستقيمة
فانه فطري العقول الصريحة وجبلي الطبائع الصحيحة وانكاره مكابرة صرفة لا يلتفت
اليها اصلا ثم لو اسقط عن نفسه ما يحصل العلم القطعي بانه تعالى عالم عاقل لذاته الاحدية
وهو ايضا فطري العقول الصريحة ومع ذلك يمكن اقامة البرهان عليه هنا بان كل
من يعلم شيئا ويعقله وهو مجرد لا يمتنع عليه ان يعلم انه يعلمه ويعقله بل

بل يمكن ويصح وكل ما يمكن ويصح للمجرد فهو واجب الثبوت له بالفعل والا لكان
بالقوة فيتوقف على استعداد قابل و~~استعداد~~ قابل واستحقاق مادة
له فيلزم ان يكون ماديا وهو محال فكيف وهو سبحانه وتعالى فعل مطلق متعالي القدس

المجرد

القدس
بجا

النفس لا يمنع الانطباع للمقدرة الصورة ... ان لا ... ح

من كل وجه عن ملابسة ما بالقوة على ان علمه تعالى كمال مطلق للوجود وكل
كمال مطلق للوجود فهو واجب الثبوت له تعالى في مرتبة نفس ذاته الاقدس تعالى فقد ثبت
انه تعالى عالم لمصنوعاته وعالم بذاته وهو المطلوب واشار الى الحجة الاولى من الحجتين
للحكماء بقوله والتجرد وهو استغناؤه التي عن ملابسة المادة ولواحقها وعوارضها
وهو يقتضي كونه تعالى عالما وعقلا من حيث كونه مجردا وعالما وعاقلا من حيث
كونه مجردا افانا بذاته ومعلوما ومعقولا من حيث كونه غير مفقودة ذاته عن ذاته
لانه لا يستدعي المغايرة الذاتية لعلم النفس بذاتها والتجرد لما كان معقولا بالتشكيك
والعلم تابع له في الكمال والنقصان والشدة والضعف يجب ان يكون علمه تعالى بذاته الاحدية
وعقله اياها لكمال تجرده واستغنائه المطلق عن شائبة ملابسة المادة علما تاما
وعقلا كاملا فوق تمام وكمال على ان العلم بالذات كمال مطلق واجب الثبوت لذاته
بذاته ثم بواسطة علمه لذاته بذاته وعقله لها علما تاما وفوق تمام وعقلا كاملا فوق
كمال يجب ان يكون عالما عاقلا لجميع ما سواه من الممكنات لانها لوازم ذاته الاحدية
الفائضة لها ولما كانت لوازم ذاته الاحدية بحيث انه لذاته علم ذاته الاحدية والعلم
غير مستودع لصور المعلومات وغير منفعل لمثل المعقولات كان علمه بذاته وعقله
لها عين علمه بجميع ما سواه من الممكنات وعقله لها وعدم غروب ذاته الاحدية عن ذاته عين
عدم غروبها عن ذاته المقدسة وكان حضور ذاته المقدسة عين حضور ما سواه لها
عنده تعالى منفصلا ازلا وابدا على نسبة واحدة متعالى
المتقدس من الزيادة والشدة والكمال والتكثر في
الذات والصفات والاجمال والتفصيل الذي تسمع في كلامهم انما هو في المعلومات
لا في علمه تعالى وسيجي كل ذلك بالتدليس والبرهان في تضاعيف البيان ان شاء الله تعالى

هذا ما هو المشهور

هذا ما هو المشهور في معنى التجرد وعلمه المجرد بذاته عند اهل البحث والبرهان من الحكماء
واما عند اهل الكشف والوجدان من المحققين المتوغلين في الالهية فهو الوجود البحت
الحقيقي المقدس عن المهية والارتباط بالغير فهو الظهور المحض والنور القيوم
الصرف فهو ظاهر لذاته بذاته وظهوره حق وظهور مطلق وما سواه من وجود وكمال
وجود فهو ظل نوره الحق ومن ظهوره المطلق بل كل وجود وكمال وجود فهو
مظهر كماله ومجلى جماله وجلاله ولهذا اهل الذوق والالهية يرون كل قدرة
وارادة مستغرقة في قدرته وارادته وكل قدرة وعلم وعقل مستغرقا في علمه
وعقله بل ما من وجود وكمال وجود الا ويرونه وجوده وكماله ونوره وظهوره
لانه الموجود وما سواه شئون واعتبارات له وانه كالبحر الزاخر وما سواه
كالامواج كما ذهب اليه بعض الصوفية فان في بعض ظاهره من المفاسد ما لا يخفى
واشار الى الحجة الثانية للحكماء بقوله واستناد كل شي اليه والظاهر المتبادر
من سياق كلامه انه ليس دليل مستقل على علمه تعالى بذاته وبجميع الممكنات من غير استعانة
في اثبات علمه تعالى بذاته بغيره من الادلة الدالة على علمه بذاته من الاحكام والتجرد فحمله
على احد الدليلين الذين ذكرهما المحشي متعين قوله ما احد الوجهين المذكورين
في التدليس الاول اي اما بان يثبت اولا علمه تعالى بذاته الاحدية ثم يثبت علمه بجميع
ما سواه بان يقال انه سبحانه وتعالى لما كان مبدأ الفيضان الوجود على جميع الممكنات
ومنها العلوم للعلماء بذواتهم وبما لهم اياها كان عالما لذاته بذاته
عاقلا لها واذا كان عالما بذاته وعاقلا لها ومبدأ لجميع الموجودات كان

عالما عاقلا لها لاستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول او يثبت اولا علمه تعالى مطلقا
ثم يثبت علمه بذاته الاحدية ثم يثبت به علمه بجميع الموجودات بان يقال انه سبحانه وتعالى
لما كان مبدأ لجميع الموجودات ومنها العلوم للعلماء كان عالما واذا كان عالما
كان عالما بذاته لما عرفت من قيام البرهان عليه مع انه فطري العقول واذا
كان عالما لذاته بذاته ومبدأ لجميع الممكنات كان عالما لها عاقلا اياها لما ذكرنا
آنفا قوله وظني انه لم ينف احد الخ ظاهره انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب
لذاته بذاته الذي هو عين ذاته بل البعض وهم بعض قدماء الفلاسفة الذين نفوا
العلم مطلقا كما نقل عنه المصنف والفاضل الرازي وصاحب المواقف وانما نفوا العلم
التفصيلي الزائد على الذات ظنا لهم ان العلم التفصيلي انما هو وجود الاشياء في
الاعيان واما قدماء الفلاسفة فقد نفوا العلم مطلقا فالمحشي اسقطهم عن درجة
العقلاء وقال وظني انه لم ينف احد من العقلاء الخ لانهم اثبتوا علمه تعالى بذاته الذي
هو العلم الاجمالي الكمالي الذي هو عين الذات ونفوا العلم التفصيلي الزائد على الذات
فقط وما قال المصنف في تلخيص المحصل من قوله اول قدماء الفلاسفة قالوا العلم
حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة ما للعالم الى المعلوم
والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم
ولا يمكن ان يقبل المبدأ الاول شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا بد فيه
من تغاير اعتباري حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما ولا كثرة في المبدأ الاول
بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو يفيض العلم على الموجودات
التي هي معلولاته كما يفيض الوجود عليها فهذا مذهبهم والباقون منهم ومن اهل
الملل جميعا اتفقوا على انه تعالى عالم انتهى عبارته فانه صريح في انهم نفوا العلم

مطلقا

مطلقا ظنا لهم هذا الظن الباطل ويدل عليه دليلهم الفاسد هذا الذي نقله
المصنف عنهم فقد بطل ما توهم من انهم انما نفوا العلم التفصيلي فقط لا مطلقا
واقف من توهم حمل قول المحشي عليه وقوله ظنا لهم ان هذا هو العلم على العلم الاجمالي
الكمالي الذي هو عين ذاته اي ظنوا ان العلم اللائق بجناب المقدس الالهي
هو هذا العلم فدليلهم هذا الذي نقله المصنف كيف يمكن حمله عليه فضلا عن دلالته عليه
والقول بان الدليل قد لا يكون مفيدا للمدعى بناء على تقريرهم بالنتيجة ثم لو كان
مراد المحشي ما توهم لما جاز له ان يقول كما يدل عليه الخ تامل قوله والبعض
الذي استدل بعض الفلاسفة على نفي علمه تعالى بذاته بان العلم عبارة عن اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم او عن حصول صورة المعلوم في العالم فلا يصح ان
يعلم الله ذاته اما على الاول فلاستحالة تحقق الاضافة بين الشيء ونفسه واما على
الثاني فلامتناع حصول الشيء في نفسه على انه يلزم كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا
ومستكملا بغيره وهو قبيح كما ذكره صاحب الطوالع وصرح به الشيرازي
في شرح اثبات الواجب الجديد والجواب عنه بان علمه تعالى بذاته انما هو عين ذاته وهو
عبارة عن عدم غيبة ذاته عن ذاته وعدم غيبتها عنها والتغاير اعتباري فلا يلزم
محذور اصلا ولعل هذا البعض انما نفى علمه تعالى بذاته العلم الزائد على ذاته لا علمه
بذاته الذي هو عين ذاته كما صرح به المحقق المحشي لان دليله هذا لو تم انما ينتهض
عليه فقط فالجواب هذا ليس عن هذا الدليل الا ان يقال ان العلم المقتضي
للاضافة المخصوصة ان لم يكف فيه التغاير الاعتباري لزم نفي العلم مطلقا وان

وان كفى لم يلزم نفى العلم الزائد ليغير كما لا يخفى اللهم الا ان يكون لهم دليل آخر

تامل قوله اى جاز عند المتامل ح وهى حصل ان يتضمن صنعته تع بدائع الحكم

والمنافع واشتمال خلقه على عجائب المصالح والترتيب الاكمل الاعلى والنظام

الجميل الافضل الاولى وان كان فى بعضها خرائث الحقيل بالوجه دليل على ان صانعه

انما صنعه بالعلم والعقل بالقدرة فانه فطرى العقول البديهة وان جاز فى اول

النظر وبادى الرأى ان يكون فوقه ما هو اكمل منه واعلى وكلام الشارح لما كان ظاهره

منع الجواز ان يكون فوقه ما هو اكمل واعلى فى الواقع وفى نفس الامر وهو باطل

ح لانه ترجيح المرجوح واختيار الاخس الادون على الاشرف الاعلى وايثار

الناقص على الكامل يؤذن بالسفه والجهل او بالفقر والحاجة وهو غير متصح التصور

هنا صرف المحشى كلامه عن الظاهر واوله بهذا التأويل ليستقيم وقال والاولى

لانه لو قال ذلك لم يحتج الى التاويل بل يستقيم ظاهره لانه ذهب اليه الشافعى وكثير

من الاشاعرة قوله قد عرفت فيما مر انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بذاته

الذى هو عين ذاته وقد عرفت توجيهه فلا نعيده قوله لعلهم تمسكوا الخ قد

استبان فى مطاوية ان اظهار المعجزات وخوارق العادات مقرونا بالتحدى

بالتحدى على يد مدعى النبوة الصادق تصديق له من الله تع ونص على نبوته وانه

رسول منه الى خلقه وهو موقوف على علمه تع به وبجميع ما يظهر على يده من المعجزات

وخوارق العادات مقرونا بالتحدى فانها من افعاله تع قصد تصديقه وانما هى الحجة

البالغة على خلقه وختما لعذرهم وذلك لا يتأتى بل لا يتصور الا ان يكون

المرسل عالما قادرا على جميع الجزئيات والكليات والا انه يعلم ذلك

كله لانه لو جوز مجوز كونه تع غير عالم بالجزئيات لا يمكن له جعل ما يظهر على يده

من المعجزات علامة من قبل التصديق والتميز بين العاصى والمطيع وبجعل فلا يتم عليه الحجة ولا ينحسم به

عذره

عذره بل يلزم افحام النبى صلعم فلا يمكن التمسك فى اثبات عموم العلم وشموله للكليات

والجزئيات بالادلة السمعية لما فيه من الدور الظاهر وما قال غياث المدققين فى رسالة

وبيل الهدى من انه يمكن اثبات صدق شخص يدعى النبوة بشهادة المعجزات و

وحصول اليقين بنبوته بمجرد ظهور خوارق العادات على يده على وجه يطمئن به

القلوب فهو على ما نرى وكذا ما قيل من ان ظهور المعجزات وخوارق العادات

وان كان موقوفا على علمه تع بها فى نفس الامر الا انه ليس موقوفا على علمنا بالعلم الاتم

به بل هو ساقط منه لانه لا يتم به الحجة ولا ينحسم به العذر بل يلزم افحام الانبياء عم

كما لا يخفى قوله فيكون الالتفات بها كذا وجدت هذه العبارة فى كثير من النسخ

اى بضمير التأنيث المفرد وفى بعضها بهما بضمير التثنية فعلى الاول الضمير للمعجزة والباء

للسببية لان الالتفات لا يتعدى بالباء من غير تأويل ومعناه اذا ان اراد بالخطور

الخطور التفصيلى اى الخطور بان المرسل عالم بمدعى النبوة من انه رسوله الى خلقه و

بانه بما يظهر على يده من المعجزات مقرونا بالتحدى وجميع ما جاء به الى خلقه من عنده تع

فيكون الالتفات اليها بسبب المعجزات يستفاد من الشرع واصل العلم المعتبر فيه

فانه كاف فيه وعلى الثانى يمكن ان يكون الضمير للمعجزة ومدعى النبوة ويمكن ان يكون

للعلم والقدرة والباء للتعدية بمعنى الى لان الالتفات لا يتعدى بالباء الا ان

يكون بمعنى الى فمعناه اذا ان اراد بالخطور الخطور التفصيلى بكون المرسل عالما بمدعى

النبوة وبما يظهر على يده من المعجزات وخارق العادة وقادرا عليها فيكون

الالتفات اليهما اى الى كونه عالما به وقادرا عليه بالتفصيل يستفاد من الشرع الثابت

بسبب النبوة واصل العلم المعتبر فيه فانه كاف فيه وان اراد بالخطور حصول اصل

العلم بان لا يكون معلوما الا من الشرع فيرد عليه ما اورده الشارح عليه هذا ما عندى

ما الدور

اى بسبب النبوة واصل العلم معا فانه كاف فيه مصحح

في حق من هو اهل مشيئته وانما حمل لفظ التفصيل على علمه بدعوى النبوة واما يظهر على يده من
خوارق العادات على اطلاق تفصيله مالا يكفي هو ان اثبات نبوته موقوف على
علمه تعالى به وبجميع ما يظهر على يده من المعجزات وخوارق العادات وقدرته تعالى عليها
فانها من افعال الله تعالى تصديقا له ونصا على صدق نبوته وما قيل فيه فقد عرفت ما فيه
نعم ما قال يمكن ان يقال ان من تمسك بالادلة السمعية اراد اثبات علمه تعالى بجميع
الممكنات في الازل قبل ايجادها بالتمسك بالادلة السمعية فلا يرد عليه الايراد المذكور
فهو صحيح مستقيم لا شبهة فيه اصلا **قوله** حاصل كلامهم الخ واعلم ان التعقل هو
عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة وهو يصدق على المجرد العاقل بذاته
لانه يقال انه غير غائب عن ذاته لامتناع غيبة الشيء عن ذاته فيكون عالما عاقلا
لذاته عالما بذاته لان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذاته وما وجوده في نفسه
هو وجوده لذاته فهو عاقل لذاته عالم بذاته لان كل مجرد موجود مستقل في ذاته
اذا كان وجوده في نفسه هو وجوده لذاته كان عاقلا لذاته عالما بذاته وكلما
كان وجوده في نفسه هو وجوده لغيره كان غير عاقل لذاته محتجب عن ذاته لانه
لما كان وجود المحسوس في نفسه من حيث هو محسوس هو بعينه وجوده لمدركه ووجوده
لمدركه نفس محسوسيته وعين مدركيته او ملزوم لها وكذا وجود المعقول في نفسه
من حيث هو معقول هو وجوده لعاقله ووجوده لعاقله هو بعينه معقوليته ومعلوميته
ومدركيته او ملزوم لها كان كل مجرد عن المادة عاقلا لذاته عالما بذاته مدركا لها
شاعرا بها وذاته المجردة معقولة له معلومة به مدركة عنده مشعورا بها لان كل
مجرد عن المادة وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذاته لبرائه عن المادة وتنزهه
عن مقارنتها وما هو كذلك فهو لا محالة حاضر عند ذاته غير غائب عن ذاته ظاهر على ذاته
غير محتجب عنها وما هو كذلك فهو عاقل لذاته عالم بذاته مدرك ذاته شاعر لذاته

وذاته

وذاته معقولة له معلومة مدركة مشعورا بها لذاته فكل مجرد عن المادة عاقل ومعقول
وعقل بذاته لذاته والتغاير اعتباري كما ان النفس الناطقة الانسانية لتجردها عن مقارنة
المادة وجودها في نفسها هو وجودها لذاتها ووجودها حاضر عندها ظاهر عليها
غير غائب عنها فهي عاقلة لنفسها عالمة بذاتها ومعقولة وعقل لذاتها بذاتها من غير
تغاير بالذات ومراتب التجرد لما كانت مختلفة في الشدة والضعف والكمال
والنقص والتعقل تابع له في ذلك كله كان كلما كان تجرده اكمل واقوى واشد
وافضل وازيد كان تعقله اكمل واقوى واشد وافضل وازيد فالعقول اكمل وازيد
تعقلا واقوى واشد ادراكا من النفوس على ان العقول علل لها واقرب منها
الى جناب المبدا الاول في قبول الفيض والعلة اكمل واشرف من المعلول والاقرب
اعلى واولى وافضل من الابعد فقد تحقق ان مدار التعقل وملاك الامر في الادراك
انما هو التجرد عن المادة وحيث التجرد حاصل فالتعقل حاصل كالعقل والنفس و
وحيث لا تجرد لا تعقل كالاجسام واعراضها وان قوة التعقل وكمال الادراك
بقدر قوة التجرد وكمال البراءة عن المادة كالعقول فانها اقوى تعقلا واكمل ادراكا
من النفوس كيف لا وقد تحقق التفاوت ايضا في النفوس الناطقة الانسانية
وقوة بعض النفوس في تعقلها تعقلاتها وزيادة ادراكاتها لقوة
تجردها وزيادة تقدسها بالرياضات والمجاهدات على بعض مع اتفاقهم
في النوع والتجرد للنفس في الفطرة والجبلة وسيجيء فيه زيادة بيان عن قريب
ان شاء الله تعالى ثم لما كان كل مجرد عاقل مدرك نورا محضا كما صرح به صاحب حكمة
الاشراق بقوله كل من ادرك ذاته فهو نور محض وكل نور محض ظاهر لذاته
مدرك لذاته لم يكن كثير فرق بين قول المشائين من ان كل مدرك لذاته مجرد عن
المادة وكل مجرد عنها مدرك ذاته وقول الاشراقيين ان كلما هو عالم بذاته

فهو نور محض وكلما هو نور محض فهو عالم بذاته بل هما عبارة واحدة ولهذا تسمع المشائين تسمون
المجرد نورا والهيولى ظلمة فلا مجال لاعتراض الاشراقيين ونقضهم بالهيولى على المشائين
فانه جوهر غاسق مع انه مجرد موجود في نفسها فان حقيقتها انما هي القوة المحضة وملاك
الامر في الظهور والادراك الوجود بالفعل ولهذا قال بهمنيار وما هو اقوى الموجودات
فهو اقوى في باب المعقول وقد حقق المحقق الدواني هذا بما لا مزيد عليه بل هو في غاية
السناء والضياء قوله ثم ليس في اذ قد عرفت ان كل معقول فهو مجرد عن المادة
والموجبة الكلية لا تنعكس موجبة كلية حتى يعرف ان كل مجرد فهو معقول اراد بيانه بما حاصله
ان كل مجرد عن المادة فاما ان يمكن ان يعقل او لا يمكن ومحال انه لا يمكن ان يعقل اذ
لا يلزم من كونه معقولا مدركا محال وكلما هو كذلك فهو ممكن ان يعقل وكلما هو ممكن ان
يعقل فامكان تعقله لازم له لاستحالة انقلاب الشيء من الامكان الى الامتناع
واليه اشار بقوله وصح انه لا يصح ان يعقل واذا كان ممكنا ان يعقل فاما ان تتغير فيه
شيء فيصير معقولا مدركا كما هو شان المعقولات بالقوة اعني الامور المادية المكتنفة
بالغواشي الغريبة فانها لا يمكن ان يعقل الا ان تجرد بالعقل بتوسط المشاعر والمدارك
الجزئية فمنها ما يبلغ في التجرد وينطبع في الات النفس فيدركها منها ومنها ما يبلغ
الى تجرده ما يرتسم في النفس فيعقلها او لا يتغير فيه بل يعقل من غير ان يتغير فيه شيء كا
لمجردات بالفعل فانها لتجردها عن مقارنة الغواشي المادية يعقل من غير ان
يتغير فيها شيء والاول لا يكون المجرد بالفعل مجردا بالقوة وهو خلف فيجب ان يكون بالفعل
معقولا بالفعل على ان كلما هو ممكن الثبوت للمجرد بالفعل فهو واجب الثبوت له
بالفعل والا لكان ثبوته له موقوفا على استعداد مادة قابلة له فيكون المجرد بالفعل
مجردا بالقوة وهو محال مع انه ثبت بالبيان المذكور ان كل مجرد عن المادة عاقل

لذاته

لذاته وذاته معقولة له ولا يشترط المغايرة الذاتية بينهما كما في النفس الناطقة فثبت به
ان كل مجرد معقول ايضا وما ذكرت في توجيه قوله هذا فهو سبيل آخر في توقف
ان كل مجرد عاقل ومعقول وعقل فتأمل قوله ويمكن الاستدلال والله اعلم
ان الفلاسفة لما وجدوا المدارك الجسمانية المكتنفة بالغواشي الغريبة والمشاعر الهيولانية
المنغمسة في الامور الطبيعية من الحواس الظاهرة والباطنة غير قادرة على التعقل وكذا
وجدوا الامور المادية المكتنفة بالغواشي الهيولانية الظلمانية غير قابلة للتعقل
بالفعل بل معقولة بالقوة محتاجة الى تجريدها عن تلك الامور المادية الظلمانية فاذا
جردها العقل عنها صارت معقولة مدركة بالفعل ووجدوا النفوس الناطقة
الانسانية عاقلة لذواتها عالمة بانفسها وبامور مجردة عن علائق المادة
بالفعل حكموا بان كل موجود بالفعل مجرد عن المادة عاقل لذاته مدرك لها عالم
بها وبغيرها من الامور المجردة اي صحته والمانع من العاقلية والمعقولية انما هو
المادة الجسمانية فيمكن اثبات ذلك بالاطلاع على احوال نفوس الحكماء الالهيين
من ارباب الكشف والشهود واصحاب الذوق والتأله فان كل من كان منهم
اكثر تجردا عن الغواشي المادية الجسمانية وازيد تقدسا عن العلائق الهيولانية
الظلمانية كان اكثر تعقلا وازيد علما وادراكا حتى فاز كثير منهم لكمال تجردهم
وتقدسهم مرتبة العقول القادسة وخلعوا جلابيب ابدانهم وصعدوا الى
العالم الاعلى وشاهدوا الانوار المقدسة والعقول المجردة وعاينوا عجائب
موجودات عالم الملكوت وعقلوا اسرار الحقائق المخزونة وآثار الانوار المكنونة
التي لا يمسها الا المطهرون كما حكى افلاطون الالهي عن نفسه انه قد خلع بدنه
وصعد بنفسه الى العالم الاعلى وشاهد الانوار المقدسة والعقول المجردة ورأى ما لا
عين رأت ولا اذن سمعت وحكى المعلم الاول مثل ما حكاه عن نفسه واتفق

درّيس

كلهم على ان هرمس خلع بدنه وصعد بنفسه الى العالم الاعلى وغيره من اصحاب
المعارج وهذه الحكايات وغيرها وان كانت كل واحدة منها لم تتجاوز
عن مرتبة الاحاد الا انها متواترة بالمعنى وما شاع وذاع من اكابر الصوفية
المجردين عن العلائق المادية المقدسين عن العوائق الطبيعية من الكرامات
والمجاهدات والاطلاع على اسرار عالم الغيب والشهادة فيه دليل ظاهر على ان
المانع من التعقل والعلم بل من سائر الكمالات العقلانية انما هو المادة و
انغماس النفس في الغواشي الغريبة الهيولانية والتجرد ذريعة العلم والتعقل
بل مبادي الاتصال بالعالم الاعلى ووسيلة التقرب لجناب المبدا الاول تقدس
وتعالى واذا ثبت وتحقق ان كل مجرد عاقل بذاته وعقله لذاته بقدر تجرده ثبت
انه سبحانه وتعالى لكمال تجرده عالم لذاته بذاته علما تاما وفوق تمام وفوق ما
يعقله العاقلون ويعلمه العالمون جل جلاله **قوله** وقد يستدل الخ قد استبان
لمن تأمل ان كلما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو غير ممتنع الثبوت
له تعالى وكلما هو كذلك فهو واجب الثبوت له في نفس مرتبة ذاته الواجبة بالذات
اذ لو كان ممكن الثبوت له تعالى لكان ثبوته له تعالى موقوفا على استعداد قابل له
فيلزم ان يكون الواحد الحقيقي الكامل المطلق المجرد الحق البري في ذاته بذاته عما عداها
بالقوة من كل وجه مركبا في ذاته غير كامل بذاته ملابسا بالقوة وهذا خلف فالعلم
كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو واجب الثبوت له تعالى فقد ثبت
بهذا الدليل ايضا انه سبحانه عالم عاقل بذاته وهو المطلوب **قوله** لا يخفى الخ
لا يخفى ان هذا الدليل على تقرير الشارح انما يدل على عموم علمه تعالى بذاته وبجميع الموجودات
كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى دليل آخر دال على علمه تعالى بذاته وفيه
من التعرف لكلامه قدس سره من اللفظ المتبادر ما لا يخفى فان اللفظ المتبادر من

سياق

---

سابقه جو

سياق كلامه قده هو ان هذا الدليل دال على علمه تعالى بذاته الاحدية وبجميع ما سواه
من مخلوقاته ومصنوعاته كلية كانت او جزئية مستقلا من دون ضمه الى دليل آخر
دال على علمه بذاته تعالى وبعد تسليم ذلك فالاولى ان يحمل على احد الوجهين اللذين ذكرهما المحشي سابقا
في قوله على احد المعاني الثلثة ما لا يخفى ويمكن حمله على معنى آخر ما الثبت لهما وهو انه
سبحانه وتعالى مبدا الكل سبب فاعل لوجوده ولا يصح ذلك الا ان يكون بريا من
كل وجه عن ملابسة ما بالقوة فهو نفس الوجود البحت الواجب بالذات المنزه عن المهية
والارتباط بالغير فهو نور لنفسه بنفسه وظهور لذاته بذاته وما من وجود وكمال وجود
الا وهو فائض منه ظل لكماله فهو ظاهر له حاضر عنده غير غائب عنه تعالى **قوله** خلاصة
الدليل الخ لما ثبت وتحقق ان كل مجرد عاقل ومعقول وعقل لذاته بذاته من غير
استيجاب اثنينية وتغاير ذاتية متعاليا من ان يتطرق اليه شيء من الممنوع المذ
كوره والشكوك الموهومة والتجرد مختلف المراتب في الشدة والضعف والكمال والنقصان
والعلم تابع له في ذلك كله واته سبحانه وتعالى الذي هو نفس الوجود الحقيقي الذي هو نفس
الظهور والنورية اعلى مراتب التجرد فوق ما يعقله العاقلون ثبت وتحقق انه سبحانه
يعقل كنه ذاته ويعلم كنه حقيقته علما تاما وفوق تمام وقد استبان بالبراهين اليقينية
ان ذاته بذاته مبدا فاعلي لجميع الممكنات على الترتيب والنظام الواقع في الوجود
ابتداء وانتهاء والممكنات باسرها لوازم ذاته ولوازم ذاته عين ذاته فان
من صفاته الكمالية التي هي عين ذاته الاحدية انه مبدؤها على الترتيب الاكمل
والنظام الخير الواقع فانه يحب كنه ذاته بحيث يفيض عنه نظام الخير وينبعث
عنه وجود كل موجود وكل فيض وكل كمال فيض من الازل الى الابد فلا محالة يكون
علمه بذاته عين علمه بجميع الممكنات ويكون ظهور ذاته لذاته وحضور ذاته عند ذاته

[illegible]

نفس ظهور تلك الممكنات وحضورها ظهوراً تاماً وفوق تام وحضوراً كاملاً فوق
ما يعلمه العالمون ولا مدخل لوجود شيء منها في ذلك ولا بصورته او مثاله بل ذاته الاقدس
اقوى واكمل في استيجاب ظهورها وانكشافها له تعالى من وجودها العيني فضلاً عن الظلي والمثالي
فعلمه التام بكنه ذاته الاقدس عين علمه التام وفوق التام بجميع الممكنات قبل الممكنات
وعند وجودها على نسبة واحدة ازلاً وابداً علماً تاماً وفوق تام بالفعل من دون ايجاب وجود ح
كثرة في ذاته او في صفاته بوجه من الوجوه اصلاً بل غاية ما يلزم ان يحصل لذاته الاحدية
نسب واضافات كثيرة وذلك لا يقدح في وحدة ذاته الاحدية اصلاً كما ان
الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وهكذا الى ما لا نهاية له مع انها لا يقدح في
وحدته فعلمه التام لذاته بذاته عين علمه بجميع الممكنات على الترتيب والنظام الواقع
في الوجود علماً تاماً وفوق تام بالفعل وحضور ذاته عنده ذاته وظهور ذاته على ذاته
نفس حضور الممكنات عنده تعالى وعين ظهورها له حضوراً تاماً وظهوراً كاملاً قبل
وجودها وعند وجودها على نسبة واحدة متعالياً عن القوة والاجمال والتفصيل في شيء
من مراتب حضورها وظهورها وان لم نعلم كنه كيفية حضورها بنفس حضور ذاته الا
قدس عنده ذاته وعدم عزوب شيء منها عنه تعالى لعدم عزوب ذاته الاحدية عنه
ذاته واطلاق علم الاجمال وعلم التفصيل على علمه تعالى انما هو بسبب وجود معلولاته
التي هي علمه او معلوماته تعالى ايضاً فانها بذواتها مجملة تارة ومفصلة اخرى بحسب مراتب
تحققها وظهورها في المدارك والاعيان واطلاق العلم الاجمالي والتفصيلي عليها بحسب
مراتب ظهورها تلك صحيح واقع في تضاعيف اطلاقاتهم ولا يسمح العقل بنسبة
الاجمال والتفصيل الى علمه المحيط بكل شيء على التمام وفوق التمام بالفعل بعلمه بذاته
والى هذا ذهب الشيخان المعلم الثاني وابو علي سينا بل هو مذهب جميع الحكماء و
وتوهم القوة من تمثيلهم كما وقع للبعض غلط والله يحق الحق وهو يهدي السبيل

قوله وليعلم

قوله وليعلم الخ ويعلم ان الواجب الوجود تعالى وتقدس علمين احدهما
علم اجمالي كمالي وهو عين ذاته كما مر وهو كونه بذاته عالماً عاقلاً بكنه ذاته الاقدس
وعلمه وعلم عقله بكنه ذاته عين علمه وعقله بجميع الممكنات فانه بحسب نفس ذاته
الاقدس بحيث يفيض عنه نظام الخير على الترتيب الاكمل الواقع وبحيث يعقل
كنه حقيقة ذاته الاقدس فيكون علمه بذاته الاقدس عين علمه بجميع الممكنات وظهور
ذاته نفس ظهورها وحضورها فيكون انكشاف كنه ذاته عنده ذاته منشاء الانكشاف
جميع تلك الممكنات من غير استيجاب وجودها العيني او الظلي او المثالي ومن
دون لزوم كثرة اصلاً واليه اشار بهمنيار بقوله وبيان ذلك الخ ولما كان
تمثيله هذا اوهم كون العلم بالقوة اشار الى ازاحته فقال ولكن الوجود
واحد ولكن المعقول البسيط عندنا موجود لوجود ظلي وهو اضعف
وجوداً واقل تجرداً وانه سبحانه وتعالى الذي هو نفس الوجود المحض الذي
هو نفس النور والظهور في كمال التجرد البري من كل وجه عن ملابسة القوة
وقد صرح ان ما هو اقوى في الوجود فهو اقوى في باب المعقولية وما هو اكمل في
التجرد فهو اكمل في العقل والعاقلية والمعقولية فلا يقاس بما هناك بما هنا
بوجه اصلاً فضلاً عن القوة وبالغ في ذلك حتى قال في اخر التمثيل بل ما عنده
تعالى اشد تحققاً وامكن في الشهود والعلم علمه تعالى بذاته الاقدس عين علمه بجميع الممكنات
علماً تاماً وفوق تام ويكون انكشاف ذاته الاحدية لذاته بذاته وظهور ذاته
عنده ذاته بذاته اقوى واكمل في استيجاب انكشاف الممكنات وظهورها عنده ذاته
من انكشافها وظهورها عنده بحسب وجودها وظهورها في المدارك والاعيان
واليه اشار الفارابي بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض اي انه سبحانه وتعالى

بحب ذاته الاقدس بحيث يفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود وهو ظاهر

اي وهو بحب بنفس ذاته الاقدس عالم بكنه ذاته عاقل اياها علماً تاماً وفوق

تمام فله الكل فيعلم جميع الممكنات التي هي لوازم ذاته التي هي عين ذاته

الاقدس ويعقلها بنفس علمه بذاته وعقله اياها علماً تاماً وفوق تمام من حيث

لا كثرة فيه بوجه من الوجوه فهو سبحانه وتعالى من حيث هو ظاهر اي عالم عاقل

بكنه ذاته ينال الكل اي جميع الممكنات ويعقلها علماً تاماً وعقلاً كاملاً وبالفعل

من ذاته اي من نفس علمه بذاته وعقله اياها الذي هو عين ذاته فعلمه بالكل

بعد ذاته اي بسبب ذاته فان ذاته بحب بنفس ذاته مفيض كل وجود وكل

كمال وجود وعلمه بكنه ذاته بنفس ذاته فعلمه بالكل عين علمه بذاته الذي هو عين

ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة في الاضافات والنسب بعد ذاته بسبب كون

ذاته مبدا الكل على الترتيب والنظام الواقع فيتحد الكل بالنسبة الى ذاته

فيكون ظهور الكل عنده تعالى وحضوره وانكشافه له تعالى عين ظهور ذاته وحضوره

وانكشافه له تعالى من غير لزوم شائبة كثرة اصلاً لا في ذاته الاحدية ولا في صفاته

فهو الكل في وحدة ويمكن ان يكون قوله وكثر علمه بالكل اشارة الى علمه التفصيلي

وهو عين ظهور الممكنات في المدارك والاعيان بصورها وحقائقها اي

كثرة علمه كثرة فائضة عن ذاته بعنايته فيكون في كلامه اشارة الى علمه تعالى

الاجمالي والتفصيلي معاً وان كان لا يخلو عن بعد تامل قوله مايعبر عنه بالقلم

اي قد اشتهر بين اهل الشرع انه قال النبي صلعم اول ما خلق الله القلم وقال اول

ما خلق الله العقل وقال اول ما خلق الله نوري واتفق ارباب التاويل

على انها عبارة عن موجود واحد هو اول ما خلق الله عز وجل فمن حيث انه سبحانه بواسطته

اوجد سائر الموجودات وافاض نظام الجزء والترتيب الاصلح ليعبر به القلم ومن حيث

انه عقل مبداه ومبدا الكل يقال له العقل ومن حيث انه يفيض من اشراقات انواره

كمالات خاتم النبوة وكراماته يقال له النور المحمدي صلعم واصحاب النظر ما تلقّوه

بالقبول بل قالوا ان اول قلم خلقه الله تعالى هو قلم قد صدر منه كتابة صور

الانوار في عالم الامر باسره واول عقل خلقه الله هو من عقل امر له بالاقبال

والادبار فعقل فاختص بالفضل والكرامة واول نور خلقه الله هو النور المحمدي صلعم

وجرت عادة الحكماء بان اخذوا تارة العالم المسمى بالانسان الكبير حيواناً واحداً

وسموا جرمه جسم الكل واخذوا جميع النفوس المحركة السماوية بالتشويق

له نفساً واحدة ناطقة وسموها النفس الكل واخذوا جميع العقول المجردة له عقلاً

واحداً وسموه العقل الكل وتارة خصّوا العقل الاول المحرك بجرم

الفلك الاقصى بالتشويق بالعقل الكل ونفسه بالنفس الكل وجرمه بجسم

الكل كما نص عليه في التلويحات والمبدا والمعاد وغيرهما فتخصيص التعبير بالعقل الكل

عن القلم بالصوفية لا يخلو من شيء ويظهر منه توجيه قوله وبالعقول عند الحكماء

قوله فالقلم الذي يمكن ان يراد به جملة العقول المجردة كما هو الظاهر المناسب

بالمقام ويؤيده قوله وبالعقول عند الحكماء وتفسيره كتاب المحو والاثبات

وهو اول المخلوقات من غير بعد ويمكن ان يراد به العقل الاول كما هو المشهور

بينهم في اثبات العلم له تعالى في هذه المرتبة وهو ظاهر قوله وهو اول المخلوقات

فعلى التقديرين فهو منبع ما فيه من صور جميع الموجودات من الازل الى الابد من غير

تبديل وتغيير حاضر عنده تعالى غير غائب عنه منكشف عليه وهو بكل شيء عليم

وهو علم تفصيلي له بالنسبة الى المرتبة الاولى وهو علمه تعالى بجميع الممكنات بعين علمه لذاته
بذاته علما تاما وفوق تمام وقد عرفت معنى الاجمال والتفصيل في علمه تعالى فلا حاجة
الى اعادته قوله وثانيها ما يعبر عنه الخ قال بعض اعلام اهل الشرع اول
ما خلق الله القلم الاعلى وهو العقل ثم اللوح المحفوظ وهو نفس الكل وورد
به تصريحات اهل الله وانشارات الصوفية بما لا يخفى وما قال رئيس المحدثين
ابن بابويه قدس سره في قوله اعتقادنا في اللوح والقلم انهما ملكان ففيه تاييد
لان اطلاق الملائكة على مجردات الملاء الاعلى شائع وقد عرفت ان الحكماء
جرت عادتهم باطلاق نفس الكل تارة على جميع النفوس المحركة للاجرام السموية
وتارة على نفس الفلك الاعلى فقول المحشي وبالنفس الكل عند الصوفية على ما
ترى وما قال استادنا ثالث المعلمين في قوله در برابر عقل اول او
العالم او العالم العقول جملة اللوح المحفوظ وام الكتاب والكتاب المبين
لكونه كل ما فيه من الصور المنطبعة محفوظا من التغير والتبديل ولكونه كتابا الهيا
مشتملا على صور الموجودات من غير ترتيب وتعاقب لا ينافي ما ذكرناه فانه
اصطلاح آخر بل يؤيده قوله در برابر قوله فاللوح المحفوظ يمكن ان يراد
به جميع النفوس الفلكية كما هو الظاهر المتبادر من المقام ويشير اليه قوله وبالنفوس
الفلكية المجردة عند الحكماء ويمكن ان يراد به نفس الفلك الاعلى وعلى التقديرين
فاللوح المحفوظ جامع من حيث ما فيه من نقوش صور الكليات عنده تعالى غير
غائب عنه وهو علم تفصيلي له بالقياس الى العلمين الاولين وهو ظ وما قال
استادنا ثالث المعلمين في قوله در برابر للنفوس السموية كتاب المحو والاثبات
لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر من صور ما سيكون في المستقبل



من الحوادث المتعددة الزمانية فلعله اراد به النفوس المنطبعة السموية لا نفوسها
المجردة وهو اصطلاح آخر فلا يصادم ما نقلناه قوله وثالثها كتاب المحو
والاثبات الخ قال المحشي في رسالة له في اثبات الواجب تع النفوس المنطبعة
الفلكية السارية في ابدانها كتاب المحو والاثبات فيمحو الله فيها ما يشاء
ويثبت ما يشاء وعنده ام الكتاب ففي رأس كل سنة من سني العالم
الالهية وهي خمسمائة وستون الفا مما يعدون المنجمون يثبت الله في تلك
النفوس الفلكية صور ما اوجده في تلك السنة ثم بعد تمام الايجاد فيها يمحو ما
ويثبت صور ما يوجده في السنة الاخرى وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه
الحكماء واشير الى اوائل هذه السنين بقوله يوم نطوي السماء كطي السجل
واشير الى ايام هذه السنين بقوله تع يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج
اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون انتهى وقال بعض اساطين
الحكمة الالهية ان نقوش صور الكائنات ازلا وابدا محفوظة في البرازخ العلوية
مصورة فيها وفقه عند ابداعها على كونها توجد بجميع هيأتها واشكالها وحركاتها
وسكناتها وسائر ما يوجد لها فان الافلاك ابدعت منقوشة بصور جميع الكائنات
وتلك النقوش في سطوحها المحوية والكثيف البصر لشفافة الافلاك ولعل الانسب بالمقام
ويمكن ادراج قوى الاجسام السفلية فيه كما ادرج المحشي فهذا الكتاب مع ما فيه حاضر
عند الله تعالى غير غائب عنه قوله ورابعها اي رابع مراتب علمه كتاب نظام الوجود
المشتمل على جميع الممكنات من اول عالم الغيب والشهادة والى آخر عالم المثال البرزخ
باسرها سواء كانت ذواتا اعيانية عقلانية او جسمانية او صورا ادراكية منطبعة
في القلم الاعلى وفي اللوح المحفوظ وما كان وما يكون وما هو كائن من الازل الى الابد

في كتاب والاثبات روحانية او هيولانية ذواتا اعيانية او صورا او دراكية كلية او جزئية من غير ان يتطرق اليه ما بقياس الى علمه تعالى ماض او مستقبل او حال ومن غير ان يتصور فيه تعاقب وتدريج فان الامتداد الزماني المتمادي من الازل الى الابد بالنسبة الى علمه تعالى كأنه واحد كما ان الامتداد المكاني المنبسط من المحيط الى المركز بالنسبة اليه كنقطة واحدة فكتاب نظام الوجود حاضر عنده في مرتبة الايجاد بجميع اجزائه غير محتجب عنه تعالى وهو علم تفصيلي له تعالى باعتبار ومعلوم باعتبار فلا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اكبر منها ولا اصغر وهو بكل شيء عليم قوله اما اندفاع السؤال الاول فلما ثبت وتحقق ان علمه تعالى بذاته الاقدس عين علمه تعالى بجميع ما سواه من معلولاته وحضور ذاته عنده ذاته اقوى واشد في استيجاب العلم بها والانكشاف التام بها من حضور معلولاته عنده ذاته يرتفع جميع ما توهم هنا لا سيما هذين السؤالين اما الاول فلان حضور المعلولات في العلم الاجمالي الكمالي بعين حضور ذاته واما العلم التفصيلي فلما ذكره المحشي المدقق واما اندفاع الثاني فلما فصله المحشي وما قال العلامة الدواني في شرح عقائد العضدي من قوله ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتاخرين من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل ليست قائمة به وقد حققنا هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكر بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما تجويز الاحتمال فلا قدح فيه وانت خبير بانه لو اجري هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد ان يكون الممكنات موجودة في علمه تعالى الذي هو عين ذاته ولا يكون قائمة بذاته ولا

فراد به

من ظهر

في علمه

ولا يمكن

فانه غير قائم بذاته

ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك والدلائل التي ذكرت في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له دراية وهو اقرب مما قيل ان علمه تعالى بالممكنات منطو في علمه تعالى بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدا للممكنات على الترتيب الواقع فعلم انه مبدا لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى الكثرة في ذاته وصفاته انتهى ففيه تاييد وتحقيق لما ذكرنا تامل قوله فاول ما صدر اي فاول ما صدر عنه تعالى الصور العلمية التي هي لوازم ذاته الاحدية المجردة القائمة بذاته تعالى متعاليا من ان ينفعل او يتصف بها بذاته او يتثلم بها وحدته الحقيقية وهو ظاهر عبارة صاحب الاشارات لكنه صرح في الشفا بنفيه وارد المقام بانه مخالف لقواعدهم ولعل ما قال العلامة الدواني في شرح عقائد العضدي قلت على اصولهم لا باس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته فانها بحسب هذا الوجود هو العلم او نفهم هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتاخرين من الفرق بين القيام والحصول ويقال الممكنات حاصلة فيه لا قائمة بذاته وقد حققنا في هذا انه بعض تعليقاتنا انما هو لانه ذكره على سبيل الدعوى من غير دليل واما تجويز الاحتمال فلا قدح فيه وانت خبير بانه لو اجري هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد من ان يكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا يكون قائمة بذاته ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية عليه والدلائل التي ذكرت على نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له دراية وهو اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات

انشاء رحمه الله

منعلو في علمه بذاته انتهى ففيه توجيه لهذا المذهب بما يدفع عنه جميع ما اورد
عليه وكان اليه ينظر ما قال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي من ان لصورة
معلومية كل شيء في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية ولنسبة الاشياء
من حيث وقتها نسبة ثبوتية في عرصة العلم ومرتبة الاستهلاك في الحق
سبحانه وتعالى وكتب عليه بعض اهل الذوق لان كل حقيقة باعتبار معلوميتها لا
يترتب عليها احكامها ولوازمها ولا يخفى ما فيه من التوجيه لكلام الحكماء الملطيين
وكلام صاحب الاشارات بحيث لا يتوجه عليه شيء من الاشكالات هذا بحسب ظ
عباراتهم واما ان اقول وحمل على العلم الاجمالي الكمالي الذي هو عين ذاته بعد ثبت
مرادهم بل لان كلام الاوائل مرموز وكلام بهمنيار قريب لما اخذ منه فلا مجال
لشيء من الاشكالات التي اوردت عليه اه **قوله** بل ما صدر عنه اه من تلك الصور
العلمية التي هي لوازم ذاته ومعلولاته المجردة الموجودة في علمه بحسب الوجود العلمي
او قائمة بذاته بحسب ذلك الوجود ومتأخرة عن حقيقة ذاته الاحدية تأخر المعلول
عن العلة وذاته الاحدية الواجبة بذاتها ليست متقومة بها ولا متكثرة وتكثر
لوازمها ومعلولاتها لا ينافي وحدة ذاته الملزومة لها المقتضية اياها بذاتها وتقررها
وتقررها في ذاته الاحدية بحسب الوجود العلمي وحصولها في علمه بحسب ذلك الوجود
لا محة على وجه متعالي من استيجاب التكثر والانفعال والاستكمال لان لها
مرتبة الحرفية لا يترتب عليها احكامها ولوازمها **قوله** فان قيل لما كان
بين كلامي بهمنيار مخالفة بحسب الظاهر والحشي المحقق المدقق التوفيق بينهما حمل
فحمل كلامه الاول على علمه التفصيلي الذي جميع الايجادات العينية مسبوقة به

وكلام الشيخ

وكلام الشيخ المذكور بعده على العلم الاجمالي الذي جميع الصور العلمية القائمة
بذاته الاحدية بالوجود العلمي مسبوقة به فلا يلزم صدور شيء منه تعالى بدون العلم
السابق فظهر بطلان ما زعمه بعض الجمهور من ان الممكنات باعتبار كونها
علمية منسوبة اليه تعالى بالايجاب لانها ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار
وجودها العيني منسوبة اليه تعالى بالاختيار والارادة لانها مسبوقة بالعلم الزائد
على الذات **قوله** والمذهب الثالث اه نقل صاحب الملل والنحل عن انباذقلس المطلي

الملطي ر

انه قال ان المبدأ الاول تعالى ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات
كلها اولا فانبعث عن كل صورة لها موجود في العالم العقلي والعالم الحسي وما من
شيء الا وفي ذات العنصر الاول صورة ومثال له عنه انبعث وجوده
**قوله** فعلى مذهبه اه قد سبق ان كون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم الزائد غير
قادح اصلا كيف وستسمع ان العلم الاجمالي هو علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر
الاول واجمالي بالنسبة الى سائر الموجودات لان نسبة ذات العلة المقتضية
لخصوص موجود يتميز بها ليس دون نسبة الصورة الادراكية للشيء الذي يتميز بها
**قوله** ولعل ذلك اه ولو كان الاختيار لا يوجد الا بالعلم الزائد على الذات
لكان صدور الصور العلمية الغير المسبوقة بالعلم الزائد بالايجاب لا بالاختيار كما
ذهب اليه بعض الجمهور وهو على ما ترى وتخصيص الاختيار في الموجودات العينية بالعلم
الزائد تحكم ظ **قوله** بناء اه قد عرفت ان الاختيار لا يوجد بدون العلم السابق سواء
سواء كان متحدا مع المعلوم نحو اعز الاتحاد وكانت الموجودات بحسب الوجود
العلمي قائمة بذاته الاحدية من غير لزوم محذور او كان ذلك العلم السابق عين
الذات الاحدية وقد عرفت انه اولى لانه اشد الانكشاف واقوى في الظهور

فلا يلزم ... على المصطفى ... الاتفاق
... صدور تلك الصور العلمية ...
مسبوقة بالعلم الزائد ...

من الصور الادراكية مع انه يمكن استنباط كون العلم المقدم المتحد مع المعلوم
بكونه من الاتحاد بعين الذات من اصول اهل التنزيه كما لا يخفى على فطن او ممن دراية
وانس بكلامهم قوله كان الكاتب لا ينفك المثال عن التفصيل فقطن
ان علمه الاجمالي الذي هو عين ذاته الاحدية هو علمه بما سواه بالقوة كما ظن بعض
المتأخرين بل هو علم تفصيلي بالفعل لجميع الممكنات لان ظهور ذاته لذاته و
وانكشافها لها وحضورها عندها بالظهور جميع الممكنات عند ذاته الاحدية
اقوى واشد من حضور صورها الادراكية عندها كما سبق وهو المراد من قول
قولهم بان علمه تعالى بالممكنات منطو في علمه بذاته الاحدية وقد عرفت وجهين
اقوين رد لعلهما الاليق والاحق قوله المقصود والتغاير اعتباري اشارة لدفع
ما يتوهم على قولهم ان علمه تعالى بذاته الاحدية عين ذاته وعلمه بما عداه في علمه بذاته
الذي هو عين مرتبة علمه بكنه ذاته فان ذاته الاحدية المحضة من كل جهة عين العلم التام
وفوق التمام لجميع الممكنات وملاك ظهور كل شيء وانكشافه وهو ظهور نفس ذاته
بذاته لذاته ولا مدخل لوجود الاشياء ولا لصورها ومثلها في ذلك بوجه من
الوجوه بانه يلزم منه ان يكون بين الشيئين الشيء ونفسه اضافة وهو محال فكيف
يكون ان علمه بذاته عين ذاته ويلزم ان يكون لذاته الاحدية كونها من الاتحاد مع الممكنات
وهو متعالي من ان يتصف بالامكان بوجه من الوجوه فضلا عن ان يكون له اتحاد مع
الممكنات وحاصل الدفع انه انما يلزم ذلك لو استدعى هذه الاضافة ان يكون
لها طرفان متغايران بالذات وليس كذلك فان معنى العلم عدم الغيبة كما
عرفت وكفى بك شاهدا عليه علمك بنفسك وقد نص عليه الشيخ في الهيات

انتفاء

انتفاء حيث قال كل من تعقل علما علم ان العالم في تعقيده ان يكون له شيء
معقول وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر او هو بل شيء مطلق والشيء
مطلق مطلقا اعم من هو او غيره فمن ان يكون ذاته عقلا باعتبار ومعقولا باعتبار
وعاقلا باعتبار ثم قال فالاول باعتبارك انه مهية مجردة لشيء عاقل و
ما باعتبارك انه مهية المجردة لشيء معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له
المهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ذاته المجردة لشيء هو ذاته انتهى
وان ما قلت ان كون العلم لجميع الممكنات عين العلم بذاته يوجب ان يكون
لذاته الاحدية الواجبة اتحاد ما مع الممكنات ان اردت به انه يوجب ان يكون
ذاته الاحدية هذه الاشياء باعتبار ما فهو مم وليس فيه محذور اصلا الا يرى ان
الصور العلمية القائمة بانفسنا كيفيات موجودة في اذهاننا وهي عين
معلوماتها التي هي قد يكون جوهرا او عرضا باعتبار وان اردت انه يوجب ان يكون
ذاته عينها من غير ان يقارن لها اعتبار فهو مم والمستند ظ فذاته الاحدية عالم
قادر على جميع الممكنات وهي بهذا الوجه حاضرة اذ من المستبين سبيلا ان
الباري جل مجده بنفس ذاته وبحسب كنه مهيته فاعل تام للنظام الخير الوجود كله و
وبحسب شخص النظام الجملي الخيري من الازل الى الابد على الترتيب والنظام الخير الواقع
فيتحد ذاته الاحدية الا انه قادر مفيض لوجود المبدع الاول والثاني والثالث الى ما
لا نهاية له على الترتيب الواقع وهو عالم بكنه ذاته علما تاما وفوق تمام فهو عالم
بجميع الممكنات بنفس علمه بكنه ذاته الاحدية كما قال المتوكرين العقل البسيط انه
الاول وذاته كما تحت العقل البسيط الذي يحصل لنا وكما يلزم العقل البسيط فينا

مبدا المعقولات المفصلة تلك العقل البسيط الذي هو في الاول تعالى لوازمه التي هي المعقولات المفصلة لا على سبيل الانفعال بل على سبيل الفعل و بين ان لا يعتبر غير متناهية اذ ليس فيها الترتيب الطبيعي الذي يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل ممتنعا فان البراهين على امتناعه و اما ان يعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض فيه عنه بل انها لها موجودة بالفعل عارضة للامور المتناهية فان الملك لا يمتنع ان يكون له لوازم و خواص غير متناهية انتهى و كذا اشار به الى دفع ما قالوا ان قولهم ان علمه بالموجودات بعين التي هي معلولاته عين تلك الموجودات المعلولة بان العلم حصول صورة الشيء للعالم و مع ذلك يقتضي اضافة ما للعالم الى المعلوم فلا يتصور كون الموجودات علما و معلوما له تم و حاصل الدفع ان التغاير الاعتباري كاف كان الصور العلمية الموجودة في اذهاننا معلومة بالذات منكشفة بانفسها حاضرة بذواتها عند انفسنا و هو ظ و علم من حيث انها منشأ لانكشاف انفسنا و انكشاف ما هي صور لها من الموجودات العينية -

و كذا اشار به الى دفع ما يرد على العلم بالعلم باستلزامه النسبة و الاضافة بين والمعلوم فيلزم التسلسل و حمل منهم من نفى العلم به و دفعه ظ لا سترة فيه لاسيما بعد ما ذكرنا و اما تقرير السؤال و الجواب اما السؤال فلا يتقرر الشيء ليس بعيد المناسبة بتلك المرتبة كيف و قد عرفت ان مناط اكثر الشبهة الثانية نعم انما هو هذا السؤال و اما الجواب فهو بعيد المناسبة عما لا يخفى على المتأمل الآن بقي ان الشارح اراد دفع شبهة النافين للعلم على المذهبين اي على مذهب الاشاعرة و الذي هو مختاره و على مذهب الحكماء

فانهم قائلون بان العلم صفة ذات اضافة

[illegible]

الحكماء

الحكماء و المعتزلة الذي هو مختار المص كما يكون تنزيل كلامه عليه بادنى عناية و تأمل الالف ان بقي ان و ذلك ان بعض الحكماء لما نفوا علمه تعالى بغيره مع كونه عالما بذاته بانه لا يعلم غير ذاته و الا يلزم تكثر الصور في ذاته الاحدية من كل وجه و التزم صاحب الاشارات كون معقولاته صورا مباينة متقررة في ذاته و ذلك لا ينافي وحدة الذاتية و رده المص في شرح الاشارات و اجاب عن الشبهة بان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلولات و بين ذلك بيان واف كما ستسمع عن قريب انشاء الله تعالى ثم فالشارح اراد ان بين و منهم من التزم اشارة الى مذهب صاحب الاشارات كما لا يخفى

العاقل كما لا يحتاج الخ اورده عليه العلامة الدواني عدة ايرادات الاول انه غير بين و ما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يغني حيانه فان الصور العلمية القائمة بذات العالم من صفات ذاته و الذات مع سائر الصفات حاضرة عنده غير غائبة عنه و ليس المعلول من صفات الواجب تعالى حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره و ادراكه لادراكه الثاني قوله فانت تعقل الصورة الخ ان تعقل تلك الصورة بنفسها من غير حاجة الى صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور حتى يتم تعقل النفس الخ بل تعقل الصورة بالحلول او الصدور مع الحلول و الممنوع الاول ليس حاصلا في ذاته الاحدية الثالث قوله لا تظنن الخ ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او صفاته و الرابع قوله فان حصلت تلك الصورة الخ يكاد يكون مصادرة الخامس معلوم الخ ان اراد ان حصوله بالنظر الى الذات واجب فيكون حصوله له فيكون

المعلول الاول ليس بذات الواجب و لا من صفاته فالواجب لا يكون عالما به

للفاعل اوكد واوثق ولا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا نظهر
ان الحصول على اي وجه يكفي في التعقل اذ ربما كان هذا النحو من الحصول اعني
الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل شرطا للتعقل كما ان
حصول السواد للقابل شرط للاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان
اقوى واوكد منه لا يستلزم الاتصاف بالسواد انتهى ولا يخفى ان غرض المعترض
هنا انما هو بيان فساد ما توهموا من ان العلم يستدعي صورا مغايرة قائمة بذات
العالم وهو بين وما ذكره من ان اعتبار من نفسك شهود الحق بيانه وما قال
فان الصور العلمية الخ فهو ظاهر الاندفاع ضرورة انه لو كان التعقل لعلاقة
الحلول والاتحاد لما امكن لنا ادراك المحسوسات والمتخيلات اذ ليس لها
الينا نسبة الحلول والاتحاد بل ليس لنا اليها الا نسبة فاعلية بعيدة كما ثبت
في مظانه كيف لا وقد قال هذا العلامة في حاشية التجريد انما ذكرت في
الحواس في الادراك الجزئي بطريق التمثيل ولا يلزم انحصار الادراك الجزئي
على الوجه الجزئي في الاحساس بل الموجودات ذاتا وفعلا يشاهد ذواتها وسائر
الموجودات على الوجه الجزئي انتهى موضع الحاجة ثم لا يخفى ان حصول المع
لفاعل العالم بذاته منشأ لحصول الحضوري عنده فكيف حصول المعلولات
للواجب بالذات الموجد العالم بذاته وآثاره علما تاما وفوق تمام لا يكون
منشأ لحضورها عنده وقد ثبت في مظانه ان الموجودات من الازل
الى الابد بمنزلة موجود واحد بالنسبة الى المجردات فكيف بالنسبة الى
الى الواجب تعالى شانه وسيجيء زيادة تحقيق فيه ان شاء الله فلا يرد شيء

مما ذكره

مما ذكره بل من تفكر ادنى تفكر يعلم انه وارد وهو انه وارد آخر
ودفع النقض المذكور وهو ما توهموا من ان العلم يستدعي صورا
المغايرة والحكم المردود وهو كون علم الواجب تعالى لقيام الصور المباينة
وقد عرفت غير مرة توجيهه غير مرة فلا نعيده

١٩٠

قوله لا علامة الضمير المجرور راجع الى الغير ومن جملتها راجع
الى الممكنات والضمير المرفوع فى قوله وهو معنى التكلم راجع الى الفاء
الكلام احدهما التكلم اى ايجاد الكلام نحو تكلمت
كلاما بكلام دقيق هذا يدل على ان الكلام جاء بمعنيين
احدهما بمعنى المصدر وثانيهما بمعنى ما به التكلم لان كلاما
فى قوله تكلمت كلاما وقع مفعولا مطلقا لقوله تكلمت وقوله
بكلام دقيق يكون الكلام فيه بمعنى ما به التكلم فثبت الكلام
فى الكلام بكلا معنيى الكلام لكذب الصغرى اى
لكذب صغرى القياس الثانى لكذب الصغرى اى
لكذب صغرى القياس الاول انما نشأ من اشتراك
اللفظ كون الكلام مشتركا بين المعنيين المذكورين يوجب
رفع التدافع بين القياسين المذكورين لا انه موجب
للتدافع بل الموجب للتدافع انما هو عدم اشتراك لفظ الكلام
بين المعنيين المذكورين وكونه بمعنى واحد فى القياسين المذكورين
فالاولى ان يقول فالحق ان التدافع انما نشأ من عدم فهم اشتراك
لفظ الكلام بين المعنيين المذكورين وجعله بمعنى واحد فى القياسين المذكورين
وانما قلنا فالاولى ولم نقل فالصواب لانه يمكن ان يقال فى توجيه كلامه
ان مراده ان التدافع انما نشأ من كون لفظ الكلام مشتركا فى الواقع
وجعله بمعنى واحد فيهما لكن بعد محل تامل لان الموجب للتدافع بين
القياسين انما هو كون الكلام بمعنى واحد فيهما ولا دخل للاشتراك
فى ذلك اصلا نعم الاشتراك موجب لدفع التدافع اى غير مفترى
حتى الجلد والغلاف انت تعلم انه لا معنى لكون الجلد والغلاف غير مفترى صح

**قوله** ولا يحكم اى لا يحكم ذلك المدرك الغير المتعلق بزمان او مكان حكما جديدا بوجود
شئ او بعدمه بل يكون حكما ازليا ثابتا غير متجدد ولا متجدد سواء كان بوجود
شئ او بعدمه **قوله** المدرك الاول المراد بالمدرك الاول هو المدرك الذى
يكون متعلقا بزمان او مكان ويدرك بالالات الجسمانية **قوله** بينهما الضمير
المجرور راجع الى الشخص وما عداه **قوله** اشار اى اشار الشيخ **قوله** ولا نعلم
ذلك اى عدم القول بانه تعالى ذاتى او لامس لا يقدح فى تنزهه تعالى
بل يؤكده والحاصل ان النقص بالنظر الى جنابه جل سلطانه عدم العلم
بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة لا عدم الاحساس
بها من حيث هى كذلك لان العلم الاحساسى لا يتصور الا بالقياس الى
الماديات فالواجب جل ذكره يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث
انها متغيرة علما تاما متعاليا عن الزمان والدهر وليس التغير فى علمه تعالى
بل التغير فى المعلوم حقيقة على ما عرفت مرارا **قوله** ولا يحكم على شئ
اى لا يحكم بالحكم المتجدد **قوله** من وقع هو فاعل يختص **قوله** فى حد ذاته
صحيح كان هذا اشارة الى ان كلام المصنف فى شرح الرسالة صحيح فى نفسه
لا انه صحيح فى توجيه كلام الفلاسفة ليس الا ما ذكره المصنف فى شرح الرسالة
منطبقة او غير منطبقة الحركة موجودة فى الزمان على سبيل الانطباق
لان الزمان مقدار الحركة القطعية فالحركة والزمان بينهما انطباق

وغير الحركة القطعية من الاشياء الغير الزمانية موجودة في الزمان
لكن لا على سبيل الانطباق لان الزمان امر غير قار الذات
فالذي ينطبق عليه يجب ان يكون ايضا غير قار الذات وليس
شيء من الاشياء الزمانية غير قار الذات سوى الحركة فلا يكون
الموجود في الزمان على سبيل الانطباق سوى الحركة واعلم ان الحكماء
صرحوا بان نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة الثابت الى
المتغير الدهر ونسبة الثابت الى الثابت السرمد عند القائلين
بتسرمد المبدعات وازليتها وعند القائلين بحدوثها الدهري
وعدم ازليتها الدهر وفي كلامهم تفصيلات بان الشيء ما لم يكن
فيه نحو من التغير لا يتصور ربطه بالزمان مثلا الجسم بما هو موجود ليس
له ربط بالزمان بل انما يتصور له ربط بالزمان باعتبار الحركة او
السكون الذي هو عدم الحركة عما من شانه الحركة ولهذا لا يتصور
بالنسبة الى المجردات حركة ولا سكون او باعتبار تغير حال
من حالات الجسم وبالجملة ما لم يقع الشيء في التغير لم يكن له ربط
بالزمان والثابتات الصرفة لما لم يتصور وقوعها في التغير

فلا يتصور

فلا يتصور لها ربط بالزمان ولهذا قال الحكماء ان العقول فوق
الزمان والمكان والعقول فوق الفلك والزمان موخر عن الحركة
والحركة موخر عن الفلك فيكون الزمان موخرا عن العقول بمراتب
ولهذا يكون العقول فوق الزمان ومتعالية عنه وبالجملة كلام
المعترض خارج عن قانون الحكمة **قوله** والا لم يكن الاجسام في زمان
واعلم ان الاجسام اذا اخذت من حيث انها اجسام مع قطع النظر
عن وقوعها في الحركة والسكون ووقوعها في التغير ليست في الزمان
بل يكون من قبيل الذاتيات الثابتات **قوله** لفقدانه اي لفقدان
الحادث اليومي في الزمان الماضي لا لفقدان الماضي في الزمان الماضي
**قوله** لفقدانه اي لفقدان الغد **قوله** من هذا القبيل اي من قبيل
نسبة الفلك الى الزمان يعني ان اختلاف نسبة الفلك الى الزمان
باعتبار اختلاف الزمان لا باعتبار اختلاف الفلك لان الفلك
قديم عندهم وايضا قد عرفت ان الاجسام اذا اخذت باعتبار
انها اجسام من دون اعتبار وقوعها في الحركة والسكون يكون

يكون من قبيل الثابتات فلا يكون في الزمان فكذلك نسبة الواجب
الى الزمان قوله فان الضمير راجع الى المجرد المذكور قوله
لا لفقدانه الضمير المجرور راجع الى المجرد المذكور قوله فيه الضمير المجرور
راجع الى الماضي قوله نسبته الى اجزاء الزمان الضمير المجرور
راجع الى المجرد المذكور قوله فاعلم ذلك كانه اشارة الى
ان التغير والتجدد باعتبار الاضافات انما يحصل هذا التغير والتجدد
في الزمانيات لا بالقياس الى الواجب جل سلطانه ايضا على ما [illegible]

حاشية ملا شمسا گيلانى
بر حاشيه خفرى

هلا
كيف اقول في ملكي والملك
لله الواحد القهار
العبد محمد